مَوسُوعَة أسَاطِير العَرَب

عَن الجَاهِليّةِ وَدلالاتهَا

د. محمّد عجينة



الكتاب: أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها /1

المؤلف: د. محمد عجينة

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب: 3181 / 11 ـ ت: 305520

العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع
تونس ـ 3000 صفاقس ـ 40 شارع أبو القاسم الشابي

التنضيد: شركة المطبوعات اللبنانية ش. م. ل

الطبعة: الأولى 1994

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

توطئة

الأساطير قديمها وحديثها من كنوز الإنسانية التي لا تقدّر بثمن، فمضمونها شهادة على ماضي البشر وإدراكهم للعالم وتصورهم إياه. إنها صورة لنا عنه وعنا، ندرك من خلالها الثابت والمتحول في المِخْيَال الجماعي. أما من حيث الصيغة فهي شكل من أشكال التعبير نسيج وحده، رَحِمُه المولِّد له الفكر والخيال والوجدان، وأداته الرمز ومسكنه الذي تأوي إليه أو تتقنع فيه مستويات عديدة من الملفوظ. ولذلك، تتبدى الأساطير من خلال مختلف السنن ضمن المكتوب في الحكايات والنصوص المقدسة وكتب التاريخ والأدب وضمن المعيش في الشعائر والطقوس والممارسات.

وإذن، فالأساطير تتجلّى على صعيدي القول والفعل كليهما وتنتظمها الأعمال الواعية واللاشعورية من نشاط البشر في ضروب من الخطاب متنوعة هي التاريخ والدين والأخلاق والسياسة والأيديولوجيات والأدب. وجميعها أشكال يمكن أن تكون للأسطورة عماداً أو دعامة تتقنع فيها وتسكنها وتأوي إليها فتعبِّر عن تصورات جماعية بواسطة الرمز، أداة الانفتاح على جميع الجوانب الإنسانية التي تخرج عن مجال ما هو عقلي أو التي قد تُحجب حجباً أو تفيض عن الواقع وتتجاوزه كما في الحلم، وأداة التوحيد بين مختلف مجالات الكون لما يتميَّز به الرمز عن الدليل اللغوي من تعدد الأبعاد.

وعليه يمكن القول، أن الأسطورة تحتل موقعاً استراتيجياً في حقل فلسفة العلوم التي نمت وأينعت ثمارها حول الألسنية وعلم الدلائل والنقد الأدبي وما سواها من العلوم الإنسانية بعد أن هيمنت العقلانية والوضعية حيناً من الدهر وبعد أن رُدّ الاعتبار إلى

المخيال والرمز. ولم تعد الأساطير أو «أساطير الأولين» و«الفكر الأسطوري» عبارات شنيعة تُلصق بخطاب الغير تسفيهاً لصاحبه، وإنما غدت نمطاً من أنماط التعبير والتفكير جدير بكل عناية واهتمام بل إنه ليس دون الفكر العلمي لا سيما إذا اعتبرنا أن أشكال الفكر الأسطوري قد تبدو من خلال بقاياها المترسبة في العادات والممارسات اليومية بل قد تطفر في سلوك الفرد الواحد في الأزمان المتعاقبة وأحياناً في الآن.

إن جميع ما ذكرنا يجعل جميع المدارس المعاصرة على اختلاف ما بينها تُجمع على أهمية الأساطير والتوفر على دراستها لاتصالها بالوظيفة الرمزية، وتُعد من أخص ما يمتاز به البشر عما سواهم من عالم الحيوان. فالإنسان وحده هو الكائن الذي لا يقنع بما هو موجود، أو بما هو واقعي محض، أو عقلاني محض فينشىء الرموز والأنظمة الرمزية إعراباً منه عن توقه الأبدي إلى آفاق أخرى غير التي يقع عليها منه الحس والإدراك وعن نزوعه إلى أن يصنع عالماً معبراً عنه إلاّ أنه لا يستوي وإياه فإذا هو يطمح إلى تجاوزه باستمرار.

الفصل الأول

مدخل إلى الأساطير

مُقَـــدِّمَة

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وقد بدأت الأساطير بما هي ظواهر ثقافية في أي مجتمع من المجتمعات، تتبوأ المنزلة اللائقة بها، وقد ولّى ذلك العهد الذي كانوا ينظرون فيه إليها على أنها أوهام وأباطيل. ولذلك تجدهم قد عنوا بها في أوروبا منذ القرون الوسطى حتى الآن عناية فائقة على اختلاف المواقف منها والمنطلقات ووجهات النظر[1].

ولئن اتفق جل الدارسين لأساطير مختلف المجالات الحضارية على أن الأساطير من نتاج الخيال البشري الخلّاق، فإنهم يؤكدون أنها ليست مجرد وهم وأن لها علاقة بالواقع أو «الحقيقة»، بل إنها في نظر مبدعيها من الشعوب والأقوام عين الحقيقة[2]. ولذلك، فإن «أساطير الأولين» هي دوماً أساطير الآخرين وقلّما تجد شعباً من الشعوب يقرّ بأن أساطيره يمكن أن تُدرج في باب الأساطير، ولذلك فإنها قد تندرج ضمن أبواب شتى من كتب العقائد والملل والنحل بل وفي الكتب العلمية أو شبه العلمية من جغرافية وتاريخية وما إليها مما يتصل بوعي الإنسان وإدراكه لمنزلته في الكون والمجتمع.

(1) انظر تفصيل ذلك أسفله وراجع على سبيل المثال: مجلة «بويتيك» Poétique العدد الثامن ص 504-516 وفي آخر المقال الممتاز الذي فيها ثبت بيبلوغرافي يمكن أن يعد مدخلاً لدراسة الأسطورة من منطلقات شتى.

(2) انظر: ميرسيا إلياد: Aspects du mythe عن دار غاليمار للنشر ص 9. وهي كذلك عند الرومنطيقيين مثل «شيلينغ» Schelling. انظر في هذا الشأن: «introduction à l'essence de la mythologie» لكارل غوستاف يونغ وكيريني، ص 13، و«ويليك ووارين»: النظرية الأدبية (بالفرنسية)، ص 226.

ومما يضاعف من قيم الأساطير مصدراً من مصادر المعرفة أنها ليست من صنع أفراد بأعيانهم بل هي من المبدعات الجماعية. وتأسيساً على ذلك، فإن حظ التوصل إلى رؤية شاملة أو متكاملة هو فيها أكثر مما في سواها من أنواع الخطاب، فضلاً عن أنها أقل عرضة للتزييف والتغيير من مبدعات الفكر والخيال التي تنسب إلى أشخاص بذواتهم.

وبناءً على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدّر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة، لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آنٍ واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في «الجاهلية» وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكّلة جزءاً من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

إن جهلنا بعالم العرب القدامى الأسطوري ـ كما قال أحد الباحثين[3] ـ ما يزال كبيراً لأن جانباً من تراثنا الأسطوري قد ضاع في جملة ما ضاع لأسباب عقائدية لا تخفى، أو ما زال موجوداً إلا أنه بين طبقات الأرض وبطون الرمال دفيناً محتجباً أو في تراثنا المكتوب والمنقوش أو لأنه يلابس نصوصاً تعتبر من المقدسات، ولذلك فهو يدخل في جانب المسكوت عنه رغم أنه «لا حياء في العلم».

ولكن الذي لا نشك فيه ونحاول أن نبينه أن للعرب أساطيرهم شريطة أن نلتزم بمبدأين اثنين أولهما أن لا نحدَّ من حقيقة الأسطورة ذلك الحد الضيق الذي حدّوها به وأن نعتبر ما لها من قيمة رمزية وما لها من صلة بالمخيال الجماعي والأحلام ومن قيمة معرفية وأنها تعبر بطريقتها الحدسية التأليفية عن حقائق بشرية عميقة تتجاوز الواقع إلى ما وراءه، وأن لا نبحث عن مجاميع أسطورية مماثلة لأساطير اليونان وقد كان لها مصير غير الأساطير العربية في صدر الإسلام ولكن أن نفهم الأسطورة بمعناها الواسع النبيل وليس بمعنًى مستهجن كما سنحدد ذلك أسفله.

(3) انظر مقال جوزيف شلهود: Le monde mythique arabe.
في «Journal de la société des africanistes»، العدد 24، سنة 1954.
من ص 49 ـ إلى ص 61. وكتابه: بنى المقدس عند العرب Les structures du Sacré chez les Arabes

أما الثاني فهو تناول تلك الأساطير من زوايا مختلفة ومن خلال منهج غير الذي توسلوا به إلى استكناه حقيقتها كعدم البحث عن «الأسطورة» وإنما عن «مجاميع الأساطير» Mythologies سواء كانت في شكل حكاية أم كانت «نصاً جامعاً» Architexte متوزعاً أو مفككاً أم كان مفردات أسطورية أي صوراً ورموزاً ونماذج أصلية ـ ومحاولة إعادة تركيب عالم العرب الأسطوري من خلال تقاطع مختلف المعطيات والخطابات على تنوعها.

ولما كانت الأسطورة تنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كان لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

ـ فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية» هذه العبارة التي سنستعملها طوال عملنا بدون المعنى المستهجن الذي علق بها في الخطاب الإسلامي. غير أن ذلك التاريخ بالنسبة إلينا لا ينحصر في تلك الحقبة القصيرة السابقة للإسلام كما كان سائداً خاصة لدى بعض المستشرقين وإنما هو حقبة طويلة حافلة بكثير من مقومات الحضارة الراقية لم يكن العرب فيها بمعزل عن سائر الشعوب المدعوة بالسامية عامة ويعود إلى حوالى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد(4).

ـ كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم إلا أن له أيضاً علاقة باليهودية والمسيحية والإسلام لا سيما في ما وصلنا من نصوص تلبس فيها الخبر التاريخي أحياناً بالأسطورة إلا أن غايتنا ليست تلك، رغم أن نتائج البحث قد تضيء منها بعض الجوانب.

ـ وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب»، إذ قد وصلتنا الأساطير من خلاله بعد تدوينها وتلونها على مر العصور بتجارب مختلف الشعوب التي تناقلتها مشافهة فحافظت على دوامها وبقائها من خلال طقوسها وشعائرها وأثْرَتْها بما لها من خبرة وتجارب فكانت أساطير مثقفة.

ومن صعوبات موضوعنا هذا أن تاريخ الجزيرة العربية لا يزال محل بحث واستكشاف بل إن مصادر دراسته ـ أي الكشوف الحفرية وكتب الإخباريين وكتب التاريخ والسيرة

---

(4) S.H. Hook: Middle Eastern Mythology, pinguin Books, 1973.

انظر على سبيل المثال: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. وتوفيق برو: تاريخ العرب القديم، جامعة قسنطينة، ط 1984، دار الفكر، ـ دمشق ص 12-16، وشوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 15.

والتفسير والأدب ودواوين الشعراء وما كتب عن الشعوب السامية القديمة من دراسات مقارنة[5] بل حتى ما كتب عن بعض الشعرب المعاصرة[6] ـ مادة ضخمة تقتضي أن نقرأها قراءة مستمرة متجددة لأن بعضها لم يبح بعد بجميع ما قد ينطوي عليه من أسرار.

وإذا نظرنا الآن إلى ما يمكن أن توفره دراسة ميدان من هذا القبيل من فوائد معرفية بحكم الموقع الاستراتيجي الذي تحتله الأساطير ضمن الدراسات الأنثروبولوجية ونظرنا إلى واقع البحث فيه وجدنا المكتبة العربية خلواً أو تكاد من عمل جامع يتناول هذا الموضوع[7] ويتسم بمحاولة استقصاء أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، المباشرة منها والعميقة، الظاهرة والخفية والاحتراس من الوقوع في مزالق منها، إسقاط القارىء مقولاته الخاصة على ما لديه من النصوص الأسطورية ومنها إضفاؤه عليها ضرباً من الانسجام الكاذب لأنه غير موجود في واقع الأمر أو وقوفه منها موقفاً انتقائياً سواء أثناء عملية جمع المادة الأسطورية باستخراجها من تضاعيف الروايات وأشكال الخطاب المتعددة التي تأوي إليها الأسطورة أو تتقنع فيها أو أثناء عملية التأويل ولا سيما إزاء ما يحتمل الوجوه العديدة من المعاني والدلالات لا سيما في الحالات العديدة التي يتم فيها توظيف بعض الأساطير في الخطاب التاريخي والخطاب الديني والخطاب الفلسفي. لذلك حرصنا على إدراج عدد من النصوص المعتمد عليها أثناء التحليل، قدر المستطاع، لتشتتها في مختلف المصادر وصعوبة العثور عليها كما أثبتنا ما طال منها طولاً مفرطاً في مُلحق واعتمدناه في التحليل. وذلك اعتباراً منا أن كل قراءة وكل تأويل، عمل نسبي. لذلك أولينا النصوص أهمية أساسية لأنها ثابتة بعكس مذاهب التأويل ونذكّر ـ وما بالعهد من قدم ـ اهتمام الدارسين بالكاتب ثم حلّت بعد ذلك سلطة النص فسلطة القراءة.

ولجميع ما ذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية التي لم تتخلص من

---

(5) انظر مثلاً: فراس سواح مغامرة العقل الأولى، ودومنسيل
DuMesnil: Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan

(6) مثل دراسات مالينوفسكي ومارسال غريول وليفي ستروس، انظر أسفله، ص 37-48.

(7) انظر أسفله نقدنا للمناهج المعتمدة في المؤلفات التي صنفت في هذا الغرض.

(*) أنظر مثلاً أساطير خلق الكون والإنسان.

جذورها الأسطورية رغم انتقال العرب من الإحيائية وتقديس مظاهر الطبيعة من جماد وحيوان ونبات وعبادة الأوثان فعبادة الأصنام إلى ديانة التوحيد، فلقد بقيت بعض تلك الجوانب حية واستمرت في تضاعيف بعض المدونات الإسلامية كما أن بعض صورها ورموزها وبمعنًى أعم «ميثماتها» Mythèmes أي مفرداتها الرمزية كان عنصراً من العناصر المشكِّلة لصورة الكون بل لصورة السماوات السبع والأرضين السبع والجنة والنار عند المسلمين لا سيما في بعض الفضاءات الثقافية مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب العجائب والغرائب، وفي بعض الأوساط الثقافية الإجتماعية إما بسبب محدوديتها المعرفية أو لتأثرها ببقايا أساطير الشعوب القديمة شأن اليمن ويثرب المتأثرتين بـ «الإسرائيليات» والعراق المتأثرة ببقايا ديانات الفرس والصابّية ـ المعروفين في الإسلام بالصابئة ـ وأساطيرهم الكوكبية ورموزها.

وكان لا بد لنا من جمع المادة الأسطورية وتكوين المتن وضبط منهج العمل. فواجهتنا المشكلة المنهجية التالية: هل نجمّع النصوص أولاً ثم نتقدم في اتجاه آخر نبحث فيه عن ماهية الأسطورة وسبل مقاربتها وتقطيعها وتحليلها وتأويلها، أم نعكس الآية أم نتقدم في الاتجاهين معاً وبطريقة جدلية، فاخترنا الحل الأخير على أنه الأوفق فتمكّنا أحياناً من العثور على الأسطورة في نصوص يصعب مبدئياً اعتبارها من الأساطير ولولا ذلك لكنا أغفلناها وأسقطناها من اعتبارنا. كما أتاح لنا ذلك الاختيار استخلاص أكبر عدد من الروايات المتوفرة عن الأسطورة الواحدة وعدم تفضيل احداها على غيرها كما فعل غيرنا[8] واعتبار الأسطورة جماع رواياتها[9].

ذلك أن ما قد يفرق بين الرواية وأختها من جزئيات عديمة القيمة في الظاهر لعله أن يكون عند التحليل أكثر إفادة من سواه بل قد يكون مركز الدلالة وموضعها. ولذلك، قد جعلنا همنا وديدننا من التحليل، البحث لا في «الأسطورة» أو في مجموعة ما من الأساطير لذاتها بقدر ما كان همنا الخلوص من وراء ذلك إلى عالم العرب الأسطوري ضمن طموح قد نكون فيه من المفرطين إلا أننا نرمي من ورائه إلى إدراج هذا العمل ضمن بحث علاثمي ييسر إعادة بناء الكون الأسطوري العربي من خلال رواسبه وبقاياه المتوزعة أشتاتاً وبالتالي يساعد على وضع الأسس لدراسات أخرى تتناول المخيال العوبي ومختلف بناه

(8) أنظر أسفله نقد كتاب الجوزو: من الأساطير والخرافات العربية.
(9) انظر ليفي ستروس: الانتروبولوجيا البنيوية، ص 240.

الرمزية من المنظورين الآني Synchronique والزماني Diachronique والتاريخي.

وقد بدا لنا ذلك أمراً ممكناً متى طالعنا أمهات الكتب العربية فقرأناها لا قراءة سطحية خطية وإنما قراءة أخرى نشيطة نفيد من خلالها بقدر المستطاع من علوم الإنسان من ألسُنية وانثروبولوجيا وعلوم اجتماعية وما إليها. كما استشعرنا منذ شروعنا في هذا البحث أن للأساطير وظيفة قد تتمثل في محاولة تفسير حادثة وقعت في الماضي أو تبرير طقس من الطقوس عفى عليه الدهر ونسيت بداياته أو شعيرة من الشعائر أو مؤسسة من المؤسسات الإنسانية الحاضرة تبريراً لمتانة صلتها بالمجتمع الذي أنشأها أو ابتدعها في حقبة تاريخية معينة وتوحيداً لمجموعة حولها[10] رغم أن جميع المجتمعات تنشىء أساطيرها ولكن وعيها بأنها أساطير ليس من تحصيل الحاصل، وإن حصل ففي مرحلة تاريخية أخرى تتغير فيها شروط المعرفة والوعي.

وكنا نرمي من خلال هذا العمل إلى استخلاص بعض الخصوصيات الفنية افترضنا أنها تميز الأسطورة عما سواها بصفتها نظاماً هلامياً ذا دلالة يعتمد على الرمز راجين الاستفادة من تجارب من سبقنا إلى دراسة أساطير مجالات حضارية أخرى سواء من حيث المنهج الداخلي - عنينا بذلك التقطيع والتحليل والتأويل من الباطن - أو الخارجي ونعني به البحث المقارن. ولكن تبيّن لنا أنه قد يكون من الخطأ الفادح الانطلاق من «الأسطورة» باعتبارها مقولة نقابل بينها وبين الأدب لأن كليهما يدخل في دائرة المبدعات الفنية الخيالية بل هما يلتقيان أصلاً ومنشأ، لأن لهما جذوراً واحدة ولأنهما يلتقيان على صعيد آخر عندما توظف الصور والرموز والنماذج الأصلية والأساطير في الأمثال والقصص الرمزية والخرافات على ألسنة الحيوان أو في الشعر.

وارتأينا أن يشتمل عملنا هذا نظرياً على وجهين اثنين كبيرين متكاملين: أحدهما وثائقي منهجي نستخرج فيه المتن - أي المادة الأسطورية - من أمهات الكتب والمعاجم العربية ونعرضها عرضاً أقرب ما يكون إلى الموضوعية نتجنب فيه التعسف والإسقاط كما ذكرنا سابقاً. والثاني تحليلي تأليفي نستفيد فيه من تحليل المادة الأسطورية برمتها ونعيد تركيبها. فنصل إلى الكليات عبر الجزئيات ونبحث فيه عن الكون الأسطوري عند العرب وخصائصه. ومن شأن العمليتين أن توضحا لنا جانباً من رؤية الإنسان العربي قديماً للكون والمجتمع وللقوى الطبيعية والزمان والفضاء ومن تصوّره للآلهة والوجود والفناء

(10) انظر: مجلة Poétique، عدد 1971/8.

وغيرها من القضايا التي تطرح على وعي الإنسان وإدراكه.

أما من الناحية العملية فقسمنا العمل إلى سبعة فصول:

فجعلنا أولها مدخلاً إلى الأساطير درسنا فيه تعريف العرب للأسطورة لغة واصطلاحاً ثم نظرنا إلى الأساطير في الدراسات العربية واستعرضنا أعمال من سبقنا في هذا المضمار استعراضاً نقدياً ثم رأينا من المفيد بالنسبة إلى القارىء العربي تعريفه بوضع الأسطورة في ثقافات الشعوب قديمها وحديثها، وهو ما أتاح لنا عرض مختلف مقاربات الأسطورة من (إناسية) أنثروبولوجية ونفسانية وفلسفية عرضاً مكننا من تحديد المنزلة التي تشغلها من الناحية الابستمولوجية والوصول أخيراً إلى تعريفها. وقد ختمنا هذا الفصل الأول بتقديم مضان البحث محاولين أن نبين لدى استعراض كل صنف منها كيف تداخله الأساطير.

وخصصنا الفصل الثاني لأساطير خلق الكون والإنسان وصورة الكون كما تتجلّ في الأساطير لأن معظم الأساطير تحكي البدايات المقدسة المؤسسة لعالمي الطبيعة والثقافة.

واخترنا أن تتناول سائر الفصول مختلف مظاهر الكون فكان الفصل الثالث خاصاً بأساطير الكواكب، والرابع لأساطير مظاهر الطبيعة، أركانها الأربعة وأشجارها وحيوانها الأليف والوحشي فالخرافي. وكان الفصل الخامس استمراراً طبيعياً لسابقه لأننا خصصناه للكائنات «اللامرئية» على حد تعبير ـ صاحب مروج الذهب ـ أي للغيلان والسعالي والملائكة والشياطين. وخصصنا الفصل السادس لأساطير الإنسان والمؤسسات الإنسانية. وختمنا بحثنا بفصل سابع حاولنا أن نؤلف فيه بين مختلف مقومات عالم العرب الأسطوري ومختلف «الأشكال الرمزية» ونصل بين مختلف عناصره التي تمّ بسطها أحياناً بسطاً «جدولياً» Paradigmatique في بعض الفصول مثل أساطير الحيوان حتى تتجلى على نحو متماسك كما هي عليه في «الفكر الأسطوري».

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتوجه بالشكر إلى أستاذنا المشرف محمد عبدالسلام على ما تحلى به من صبر وأناة وفكر حر متفتح طوال المدة التي استغرقها هذا البحث، وعلى ما أسداه إلينا من نصائح وتوجيهات لا سيما في الأوقات التي يشعر فيها الباحث بأن القريحة منه قد كلّت وأن العزيمة قد فلّت.

وعسى أن نُوفقَ في عملنا هذا فنسهم في إثراء الحاضر بالماضي وفي فهم الماضي بالحاضر إسهاماً وإن يكن ضئيلاً في نطاق ذلك الجدل الدائم المستمر الذي هو من خصائص كل كائن حي.

1 ـ الأساطير عند العرب لغة واصطلاحاً:

إذا انطلقنا من حقيقة لغوية مفادها أن اللغات لئن اشتركت في بعض الكلّيات، فإن لكل منها خصائصها الفونولوجية والصرفية والتركيبية وأن مفرداتها لا تتطابق من حيث مجالها الدلالي، وجب أن نعرف «الأسطورة» لا من حيث هي كلمة فحسب وإنما أيضاً من حيث هي مفهوم وذلك بالرجوع إلى أصلها الاشتقاقي في العربية والبحث عن علاقتها بكلمات قرينة لها تنتمي إلى حقل دلالي قريب منها مثل كلمات «خبر» و«حديث» و«نبأ» و«خرافة» و«قصص» و«مثل» وبالنظر في معناها الاصطلاحي الذي أصبح متعارفاً عليه لا عند العرب فحسب وإنما عند سائر الأمم والشعوب.

لم ترد كلمة أسطورة في القرآن الكريم أقدم أثر مدوّن، في صيغة الإفراد وإنما في صيغة الجمع وفي تركيب بعينه هو «أساطير الأولين»[1] وهي مشتقة من سطر واسم المفعول منها «مسطور» ﴿نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2] أو ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الكِتَابِ مَسْطُوراً﴾[3]. أما السطر فهو «الصف من الكتاب والشجر والنخل»[4] و«السطر الخط والكتابة»[5]. وقد ذهب بعض اللغويين القدامى في تخريج هذه الكلمة مذاهب شتى. فهذا أبو عبيدة عالم اللغة الشهير (ت 210هـ) يعتبر أن صيغتها هي صيغة منتهى الجموع لأن أساطير عنده جمع أسطار وأسطار جمع سطر.

كما ذهب أحد المستشرقين إلى أن «أسطورة» قريبة الصلة بقرينتها في اليونانية

---

(1) سورة الأنعام، الآية 25.
سورة الأنفال، الآية 31.
سورة النحل، الآية 24.
سورة المؤمنون، الآية 83.
سورة الفرقان، الآية 5.
سورة النمل، الآية 68.
سورة الأحقاف، الآية 17.
سورة القلم، الآية 15.
سورة المطففين، 13.
(2) سورة القلم، الآية 1.
(3) سورة الإسراء، الآية 58، سورة الأحزاب، الآية 6.
(4) لسان العرب لابن منظور مادة سطر.
(5) المرجع نفسه.

واللاتينية «إيسطوريا» Historia[6] بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين لا سيما أن «أساطير الأولين» إنما وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكيّة وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار قريش لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل[7]. ومن خلاله نعرف أن تلك الأخبار حقيقة بالنسبة إلى المسلمين و«أساطير» بالنسبة إلى أهل مكة من تجار قريش. فما كان القرشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه «أساطير الأولين» هو الذي ورد في القرآن مقترناً بتسميات مختلفة تمثل شبكة من المصطلحات هي الحديث والنبأ والقصة يمكن أن ندرسها من وجهتين اثنتين: آنية وزمانية.

فأساطير الأولين في نظر قريش هي ما نجده في القرآن من قصص الأولين مما يسمّى حديثاً مثل (حديث موسى)[8] و(حديث فرعون وثمود)[9] وهي ما يسمى أنباء ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾[10] و﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾[11] ﴿واتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ﴾[12] ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ﴾[13].

ولنا كلمة أخرى لا شك في صلتها بكلمة أسطورة بل إنها لتستوي فيها أو تكاد، ولم ترد هي الأخرى في القرآن الكريم ألا وهي كلمة «خرافة». وتعرّف في معاجم اللغة بأنها «الحديث المستملح من الكذب». كما أنها تطلق على «ما يكذبونه من الأحاديث وعلى كل ما يُستملح ويُتعجب منه»[14].

وكلمة الخرافة مشتقة من مادة «خ ر ف» ومن معانيها فساد العقل من الكبر. أما «خرافةُ»، غُفْلاً من التعريف، فاسم علم، وقد ورد[15] في سياقات عديدة منها «حديث

(6) انظر بلاشير مجلة «Semitica»، العدد السادس سنة 1958، ص 83-84. وميرسيا إلياد Aspects du mythe، ص 9.

(7) انظر لسان العرب مادة سطر.

(8) سورة طه ـ والنازعات الآية 15.

(9) البروج، الآية 17.

(10) المائدة الآية 5 واللسان مادة نبأ و«النبي المخبر على وزن فعيل بمعنى فاعل».

(11) سورة التوبة، الآية 70.

(12) سورة يونس، الآية 71.

(13) سورة الشعراء، الآية 69.

(14) لسان العرب مادة خرف.

(15) لسان العرب «مادة خرف» انظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 1، ص 301، واستشهاده بالحديث «وخرافة حق» وكتاب الأمثال: ابن سلمة: الفاخر في الأمثال العربية 149-152، ط 1353، تونس، والثعالبي: ثمار القلوب، 142.

خرافة» ويقال إنه «رجل من بني عذرة أو من جهينة اختطفته الجنّ ثم رجع إلى قومه فكان يحدِّث بأحاديث مما رأى يعجب منها الناس فكذّبوه فجرى على ألسنة الناس». ومنها الحديث النبوي الشريف «وخرافة حق» والحديث المروي عن عائشة أنه قال لها حدثيني. قالت ما أحدثك حديث خرافة؟ ومنها البيت المنسوب إلى ديك الجن والذي يعزوه بعضهم إلى ابن الزبعري:

حياة ثم موت ثم حشر   حديث خرافة يا أم عمرو[16]

ومهما يكن من أمر فللخرافة أيضاً صلة بالسمر إذ عرَّفوا الأسمار بأنها «الخرافات الموضوعة من حديث الليل»[17]. ونفيد من هذا التعريف الأخير أن الخرافة مختلقة اختلاقاً وأنها خطاب باطل لا أساس له وأنها نوع من الحكايات كان مما يروى ليلاً.

أما الخبر فهو أعم من جميع ما ذكرنا. ولذلك ندرك صعوبة تعريف هذا المصطلح في المعاجم اللغوية العامة بل وكذلك في المعاجم الفنية التي هم أصحابها تدقيق المصطلحات وبيان الفروق اللغوية بين الألفاظ. فالخبر عندهم «هو القول الذي يصح وصفه بالصدق والكذب»[18]. وهذا مذهب البلاغيين في مقابلتهم إياه بالإنشاء وهو في اصطلاحهم «الكلام الذي يدخله الصدق والكذب» أو «كل كلام له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد»[19].

---

(16) ينسب ابن قتيبة هذا البيت إلى أبي نواس (الشعر والشعراء ص 510)، وينسبه الثعالبي إلى ابن الزبعري في ثمار القلوب ص 142. وهو مثبت في تكملة ديوان ديك الجن، ص 170 مع بيت آخر سابق: [وافر]

أأترك لذة الصهباء عمداً   لما وعدوه من لبن وخمر

(17) انظر الحاشية رقم 15 أعلاه. الخرافة عند الجاحظ بمعنى الهذر والسخف والكذب والباطل المنافي للجد والحقيقة: يقول عن «كتب الزنادقة» وهذا كله هذر وعي وخرافة وسخرية وتكذّب ويقول في موضع آخر: «وهذا من خرافات أعراب أهل الجاهلية»، الحيوان، ج 1، ص 94، وج 4ص 197». وبهذا المعنى يستعملها ابن حزم مكذباً من فسر الآيتين 22-23 من سورة ص: «فطفق مسحا بالسوق والأعناق» بأن سليمان قتل الخيل لأنها ألهته عن الصلاة. يقول: وهذه خرافة موضوعة مكذوبة سخيفة باردة. «الفصل في الملل والنحل»، ج 4، ص 42 وتستوي الخرافة والكذب عند النويري في قوله: «وهذا أراه من خرافات العرب وأكاذيبها»، نهاية الأرب، ج 10، ص 286 والمقالة الثامنة من الفن الأول من فهرست ابن النديم تتعلق بـ «أخبار المسامرين والمخرفين»، ص 314-331.

(18) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية ص 32. وقد اهتم الفقهاء بالخبر لعلاقته بالأمور الاعتقادية. وانظر «خبر الاستفاضة» عند المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 244-245، ط قميحة 1986.

(19) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1094هـ/ 1683 م)، الكليات، ط 2، ج 2، ص ص 278-279.

وإذن، فقد اتضح مما سبق أن مصطلحات أسطورة وحديث ونبأ وخبر وقصص مصطلحات ذات وشائج لا شك فيها ألا وهي اشتراكها في نواة معنوية جامعة تحيلنا إلى مرجع بعينه هو الكلام المخبر بشؤون الماضين وسيرهم وأخبارهم في زمن ولّى وانقضى. إلا أن بينها فويرقات معنوية ودلالات خاصة تتصل بظروف القول والتلفظ أو كما يسمى مقتضى الحال أو السياق والغاية التي يقصد إليها المتكلم أو ينصرف إليها السامع أو المتلقي. كما أنها تطورت على مر الزمان واكتسب بعضها إما بالتوسع أو بالاختصاص معنًى فأكثر لم يكن له في البداية.

وهكذا يقترن بالأسطورة معنيان اثنان يتناقضان ظاهراً لأنهما يعبران عن وجهتي نظر إثنتين من زاويتين مختلفتين:

فالأساطير في نظر أصحابها الذين ابتدعوها عين الحقيقة. أما في نظر سواهم فلا تؤخذ مأخذ الجد بل هي عين الوهم والباطل والمحال.

وأما الخرافة فتتميز عن الأسطورة بأنها ليست محل اعتقاد من أي كان، لا من الذي يقصها ويرويها ولا من الذي ينصت إليها، ولكن هل هذا الحد الفاصل بين الأسطورة والخرافة حد قاطع؟ أليست بعض الخرافات أساطير كف أصحابها عن الإيمان بها وبالتالي تكون بين الأسطورة والخرافة علاقة نشوئية إذا ما نظرنا إليهما في مجرى الزمان وفي سياق التطور التاريخي؟ الطريف إن في استعمالات العرب تطابقاً يكاد يكون تاماً بين أسطورة وخرافة باستثناء نوع مخصوص بعينه هو الخرافات التي على ألسنة الحيوان(*).

أما سائر المصطلحات التي تمتُّ إلى الأسطورة بصلة مثل «نبأ» و«حديث» و«قصص» فقد استعملت بحملها على معنى الحقيقة في طور معين وتمخض بعضها لاستعمالات بعينها[20] فقد اقترنت كلمة نبأ مثلاً بمعنى الخبر «عظيم الشأن»[21] ـ ربما لاتصالها بمعنى

(*) انظر استعمالات للجاحظ عديدة من زمن أسطوري هو «زمن الفطحل» وحديث أمية بن أبي الصلت في الموضوع وتعليق الجاحظ على ذلك بقوله: وهذا من خرافات أعراب الجاهلية «كتاب الحيوان»، ج 1، ص 197 وهو يستعمل كلمة خرافة بشأن: تناكح الشياطين وتسافد العفاريت» كتاب الحيوان، ج 1، ص 302، وبشأن أساطير الجن، ج 1، ص 302.

(20) انظر بلاشير، مجلة سيميتيكا 6، سنة 1956، ص 58 مع بعض الاحتراز في ما يخص الاستنتاجات.

(21) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ط 2، بيروت 1982، ص 33، في الفرق بين النبأ والخبر. ويميز بينهما على أساس أن النبأ لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر. ولمزيد التوسع حول الخبر انظر «الخبر» ضمن كتاب روزنطال:

= V. Rosenthal: History of Muslim-Historiography, Lyde, 1952, p.10.

الكهانة والتنبؤ بالغيب ثم لورودها في سياقات قرآنية مخصوصة.

أما لفظة «حديث» فكادت أن تختص بأحاديث الرسول والصحابة رغم استعمالها أيضاً في كتابات عديدة بمعناها العام، كما في قصص الأنبياء للكسائي. أما كلمة قصص فكأنها حلت محل نبأ رغم استعمالها الاصطلاحي بمعنى «قصص الأنبياء» و«القصص القرآني».

كما أنها شهدت تطوراً من الخاص إلى العام أي من الدلالة على قصص بعينها هي قصص الغابرين تروى مثلاً في القرآن عبرة على لسان القصاص في المساجد والمجالس وعظة إلى مطلق السرد القصصي الخيالي بمعنى الإنشاء لا الخبر وتستعمل الآن في صيغة المفرد أي قصة إما للدلالة على الحكاية récit أو histoire، وفي صيغة التصغير أي أقصوصة للدلالة على الفن الجديد nouvelle الذي يتقابل مع الرواية roman. أما كلمة خبر فقد كتب لها شأن آخر وأي شأن إذ اقترنت بها معانٍ جديدة غير التي رأيناها. فإذا هي تدل على «الإخبار» أي الإعلام عن حدث أو شخص أو واقعة تاريخية، واتسع مجالها الدلالي فشملت أخبار الماضين من القدامى وأيام العرب وأنسابهم وجميع ما من شأنه أن يكون سرداً.

وصفوة القول إن محاولتنا تعريف الأسطورة عند العرب انطلاقاً من معناها الاشتقاقي ومن علاقاتها بقريناتها من المصطلحات مثل نبأ وقصص وخبر ليس يغني غناءً كبيراً رغم أنها تدل على إمكانية انتماء الأسطورة إلى جنس من الأجناس يمكن أن ننعته بأنه سردي. كما أنّ الأسطورة أو الأسطوري قد يلابس بعض الأخبار الواردة في كتب السيرة والتاريخ لكن هل يعني ذلك بالضرورة أن الصيغة السردية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن تتجلى من خلاله الأسطورة؟. نحن أميل إلى القول بأن الشكل السردي أحد أشكال الأسطورة لا غير.

ورغم أن كلمة أسطورة لدى المسلمين قد وردت كما سبق أن رأينا في سياق جدل ومماحكات واستوت أو كادت؛ وكلمة خرافة مقترنة هكذا بمعنى التخريف والباطل، وكان نعت أيّ كلام بأنه من الأساطير تهمة تلصق بـ «خطاب» الغير فإننا لا نستعملها بهذا

= Lakhdar Souami: Introduction de la théorie du Habar chez Gahiz, Studia Islamica, L.III, p27-49.

شارل بلّا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة كيلاني ص 158-174.

المعنى المستهجن الذي ما تزال به محملة حتى الآن لدى بعضهم مثل «الجاهلية»، وإنما بمعنّى آخر هو معناها النبيـل، الخطاب المقـدس والحقيقة والـوحدة أي بـذلك المـدلول الذي كان ولا يزال متداولاً عند الحديث عن أساطير مختلف الأمم والشعـوب المعبرة عن فكـرها ووجـدانها وعن عـالمها الخيـالي لا بلغـة المفـاهيم المجـردة ولكن بلغـة الصـور والرموز.

2 ـ الأسطورة في الدراسات العربية الحديثة:

سلف أن رأينا أن العرب القدامى لم يهتموا قديماً بالأساطير فضلاً عن دراستها لأسباب ذكرناها. فما هو نصيبها من اهتمام الباحثين في العصور الحديثة خاصة في القرن العشرين وماذا عالجوا منها وبأي منهج توسلوا إليها وما وضع الدراسة في هذا الميدان حتى منتصف الثمانينات؟

إن المكتبة العربية خلو أو تكاد من عمل أكاديمي منهجي يتسم بمحاولة الاستقصاء والشمول في جميع التراث الأسطوري العربي ومحاولة التعمق في دراسة مختلف جوانبه ودلالاته رغم أنه قد صدرت منذ الثلاثينيات أعمال سنحاول استعراض ما تيسر لنا العثور عليه منها.

أما أسباب ذلك النقص فعديدة: منها اعتقاد بعضهم أن ليس للعرب أساطير كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر الأمم والشعوب وهو وهم نجد صداه إلى عهد غير بعيد[1] أو أن أساطيرهم «مستوردة»، والحال أن المتبحرين في هذا الميدان والمبرّزين منهم يشهدون بأن الأساطير دائمة الهجرة والترحال[2] وأنها تتلوّن دوماً بلون الحضارة التي بها تحل وإليها تفد حتى ليغدو من الصعب بل ربما من المتعذر القطع بصحة نسبتها إلى بلاد بعينها وأبرز مثال على ذلك الأساطير اليونانية التي يُستشهد بها دائماً على أنها الأساطير وكيف أن كثيراً منها مستمد من تراث الشعوب المجاورة[3] ومنها اعتبار الاشتغال بالقصص والولوع بها ـ وقد عُدّ «من مناحي العامة» على حد تعبير ابن خلدون حتى كان كلّ ما يتعلق بها بها وما يمت إليها وإلى «الخيال» بصلة ـ عبثاً لا طائل من ورائه ومن الأعمال غير الجادة والنبيلة التي تستحق شرف الحديث عنها. ومنها طبيعة الموضوع وما له من صلات بمعارف وعلوم متنوعة.

---

(1) يذكر مصطفى الجوزو في كتابه «من الأساطير العربية والخرافات» الذي نتعرض إليه أسفله رأي «شارل بلا» والأب «لامنس» في كتابه: L'Islam Croyances et Institutions - imprimerie Catholique Beyrout, 1943، ص 24-25 «عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تذكرنا بالميثولوجيا اليونانية». وواضح أن هذا الرأي ينطلق من تعريف للأسطورة معياري يقيسها باليونانية.

وانظر تحليلاً لبعض هذه الأسباب عند توفيق فهد: الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 14-16، ويذهب إلى القول بعدم وجود ميثولوجيا أو طقوس لدى العرب القدامى رابطاً ذلك بعدم اهتمامهم بالماورائيات.

(2) انظر مثلاً كلود ليفي ستروس: الإنسان العاري، ص 576.

(3) انظر كتاب عبدالمجيد خان أسفله. ومن محاسن كتابه التنبيه إلى «صلة بعض الأساطير العربية بأساطير الشعوب المجاورة بما في ذلك أساطير بلاد اليونان».

ويعدّ كتاب عبدالمعيد خان[4] باكورة الأعمال التي من هـذا القبيل. ورغم أن لصـاحبه فضل الريادة في فتح مجال بكر وفي محاولة استكشافه بالتنقيب عن مضانّـه، فإن الكتـاب في الـواقع خـلافاً لمـا يدل عليـه العنوان «بحث في الـوثنية العـربية أكثـر مما هـو دراسـة للأساطير»[5].

وفعلاً، فإن متصفح تلك الرسالة الجامعية التي أشرف عليها أحمـد أمين يطالـع دراسة في عقائد العرب الوثنية، من منطلقات فكريـة لا تـستند في رأينـا إلى دليل علمي بـل هي مما ثبت بطلانـه على ضوء العلوم الإنسـانية. فصـاحبها من المؤمنين بتفـوق الآريّين على السـاميين[6] وبأن العربي (كذا على الاطـلاق) قليل الابتكـار[7] «محدود الخيـال من ناحيـة «الخيال الاختراعي»، واسع الخيال من ناحية «الخيال التصويري»[8] وأن الاسطورةالعـربية مبنية على تصور لا على خيال»[9] وبأن «العقلية العربية لا تستطيع أن تتصور جوهراً مجرداً عن المادة في التكوين»، وما أشبه هذا من الاقوال التي لا تستند الى برهان مقنع وإن هي إلا صدًى لمقولات نفسية باطلة نشأت وترعرعت في ظل المركزيـة الاوروبية والاستعمـار الثقافي في طور من أطوار المعرفة ولّى وانقضى وتنكر له حتى أصحابه.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الأسطورة في كتاب عبدالمعيد خان، اتسـع ليشمل «كـل ما سطر عن الجـاهليين تاريخـاً كان أو دينـاً» (ص 12) أو هي «الدين والتـاريخ والفلسفـة

---

(4) الأساطير العربية قبل الإسلام، ط 1، القاهرة 1973.

(5) مصطفى الجوزو من الأساطير العربية والخرافات، ط 1 ـ 1977/1397، ص 6.

(6) يقول: «إن الظروف الطبيعية التي جعلت الآريين ممتازين عن الساميين حملتهم على توليد أساطير وشعر قصصي بكـثرة وافرة وبـأنواع مختلفـة»، كتابـه ص 7، وهذا الـرأي صدىً لـرأي أستاذه أحمـد أمين في الـوسط الطبيعي وتأثيره. يقول في فجر الإسلام عن «العربي» «ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر» 1/40-41-43. «خيـاله محدود وغير متنوع فقلما يرسم له خيـاله عيشـة خيراً من عيشتـه وحياة خيـراً من حياتـه يسعى إليها». وهـو نفسه رأي القائلين بأن «العقلية السـامية» «عقلية آريـة». وقد شاعت هذه النـظرية في القـرن 19 و 20 ووجدت لهـا رواجاً كثيراً بظهور بعض الآراء والمذاهب التي مجـدت «العقلية الأوروبيـة» كذا بـإطلاق العبـارة ـ وسبّحت بحمدهـا وقـالت بتفوق العقـل الغربي المبـدع الخلاق عـلى العقل الشرقي السـاذج البسيط. فهذا أرنست رينان Ernest Renan (1816-1892) أو غراف أرتور دي غوبينو Graf arthur de Gobineau (1882-1916) بتمايز الجنس البشري على أساس عرقي وبتفوق بعض الأعراق على بعض وبسـيادة العقلية الآرية على سائر العقليـات Essai sur l'iné-galité des races humaines. انظر: جواد علي المفصل في تاريخ العرب، ج 1، ص 257.

(7) المرجع السـابق، ص 38.

(8) المرجع نفسـه، ص 35. وانظر نقـد ذلك التصـور في الموسـوعة العـالمية «انسيكلوبيـديا أونيفـرساليس» مقـال: «خيال» Imaginaire.

(9) عبدالمعين خان: الأسـاطير العربية قبل الإسلام، المقدمة ص ز.

جميعاً عند القدماء» (ص 12)، وقد نذهب مذهبه إلى حد ما في هذا الفهم الواسع غير أننا نجده يعرّف الأسطورة تعريفاً سلبياً بما ليست إياه ولا يعرّفها تعريفاً بما هي. فلا هي عنده من الفولكلور ـ ويتكوّن لديه من «اعتقاد القدماء الذي لا يزال مستمراً إلى هذه الأيام ـ (ص 13) ولا هي من القصص بمعنى Légendes»، أي الحكاية التي تتعلق بمكان واقعي أو بأشخاص حقيقيين نقلت بالتواتر من جيل إلى جيل (ص 13).

أما كتاب محمود سليم الحوت «في طريق الميثولوجيا عند العرب» فهو على حد تعريف صاحبه «بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الإسلام» أو مقدمة لها مثلما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية:

An Introduction to Arab Mythology a Study of Pre-Islamic Legends and Beliefs

وهو أغزر مادة من كتاب عبدالمعيد خان مادة وأكثر منه عائدة وجدوى[10]. رغم أنه قريب الشبه بكتاب محمود شكري الألوسي «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب» مع فضل تنظيم. ويمكن أن يفيد الدارس متى اعتبر قيمته الوثائقية وعدّه مقدمة وتمهيداً. وإذن فهو «تصنيف» بالمعنى المتعارف عليه قديماً تناول صاحبه أبوابه الخمسة الأولى والسابع «عقائد العرب القدامى»، وتناول في السادس «أساطير الأولين» وخصص الثامن لـ «صدى المعتقدات والأساطير في الشعر»، والسمة الغالبة عليه هي الوصف أكثر من التحليل.

ويطالع القارىء بشغف بداية كتيّب خليل أحمد خليل «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»[11] ومقدمته المشتملة على لمحة عن أبرز المدارس التي اهتمت بالأسطورة دراسة وتحليلاً، مع وقفة خاصة عند أعمال كلود ليفي شتراوس صاحب المنهج البنيوي. غير أن موضوع الكتاب يكاد ينحصر في الفصل الثالث منه[12] وهو الحامل لعنوان الكتاب. ورغم قيمة الكتاب، على صغر حجمه ووضوح الرؤية وتماسك المبادىء المنهجية المعلن عنها في بدايته، فإنه ليس دراسة بالمعنى الأكاديمي لأساطير العرب عن الجاهلية، والذي لا شك فيه أن صاحبه لم يعتمد فيه حسب ما يبدو على قدر كافٍ من الوثائق والمستندات.

---

(10) صدر الكتاب أولاً في مجلة الأديب سنتي 1952-1953 ثم جمع بعد ذلك بين دفتي كتاب. وهو يحمل عنوانين: الأول بالعربية والآخر بالانكليزية على ورقة الغلاف اليسرى.

(11) صدر عن دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1973 في 168 صفحة من الحجم المتوسط وقد صدر بعد مقالين للمؤلف: الأول «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»، مجلة دراسات عربية عدد 7 أيار ـ 1972. والثاني بعنوان «مقدمة منهجية لفهم الأسطورة» مجلة الرأي، العددان 4 و 5 تموز ـ آب 1972.

(12) مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص ص 48-116.

وعلاوة على ذلك، فإن الكتيّب قد ورد في سياق سجاليّ أرادَ صاحبه بواسطته «حسم التناقض الرئيسي بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي الثوري على أرضنا»[13] و«الانتقال من أسطورة الثورة إلى الثورة»[14]. وهو غرض محمود عندما ننظر إلى المسألة من زاوية الالتزام السياسي وما يتطلبه من أسلحة معرفية تمكن من التصدي إلى واقعنا المليء بالخرافات والأساطير التي تعيقنا عن النظر إلى العالم نظرة موضوعية والفعل فيه على ذلك الأساس، ولكن الأمر يختلف عندما نريد دراسة جزء من كياننا الماضي ومخيالنا وضميرنا الجمعي والنظر إليه من منطلق البحث العلمي.

وباختصار يمكن القول إن الكتاب على فائدته ومنطلقاته الفكرية «التاريخانية» والجدلية يفتقر إلى مزيد من المعطيات والمستندات وإلى فضل تعمق وتركيز في التحليل وهو ما انتبه إليه مقدمه[15].

أما كتاب فراس سواح «مغامرة العقل الأولى»[16]، فهو كتاب قيّم جداً إلا أن صاحبه لا يتناول من موضوعنا إلا بعض الجوانب مثل أساطير الخليقة. فهمّ صاحبه كما هو واضح من العنوان رصد أساطير شعوب سوريا وأرض الرافدين. وتتمثل فائدته بالنسبة إلينا في إثباته للنصوص ـ وإن كانت قد ترجمت عن الإنكليزية لا عن الأصل ـ وفي منهج المقارنة الذي سلكه صاحبه في تتبعه لأساطير بلاد ما بين النهرين في تراث سومر وبابل وفي العهدين القديم والحديث مع تلميح إلى ما ورد بشأن ذلك في القرآن في تصديره لبعض أسفار كتابه السبعة(*).

أما مصطفى الجوزو فلا يرمي من خلال كتابه «من الأساطير العربية والخرافات»[17]إلى

---

(13) المرجع السابق، ص 9.

(14) المرجع السابق، ص 167.

(15) المرجع السابق، ص 4 و5 و6.

(16) الطبعة الأولى دمشق 1976 في 515 ص 6 العنوان الكامل هو: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا أرض الرافدين، وللمؤلف علاوة على ذلك مقالتان في مجلة المعرفة السورية:
أولاهما: الإيقاع الحسي في أسطورة الشرق القديم ـ المعرفة عدد 188، سنة 1977 من صفحة 17 إلى ص 35.
والثانية: ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة ـ المعرفة 197، سنة 1978، ص 98-125.

(*) وهي على التوالي سفر البداية، سفر الطوفان، سفر التنين، سفر الفردوس المفقود، سفر قابيل وهابيل، وسفر العالم الأسفل (الجحيم) وسفر الإله الميت.

(17) صدر عن دار الطليعة، ط 1، بيروت 1977 في 317 ص من الحجم المتوسط، المقدمة في ص 56، والاختيارات من ص 58 إلى ص 280 وهو مذيل بقائمة في المصادر والمراجع ومعجم للمطالب وآخر للإعلام.

«الإحاطة الشاملة بالأساطير العربية جميعاً»[18] وهو ما يستفاد من العنوان بل هو منتخبات من الأساطير العربية القديمة والحديثة صدر لها صاحبها بمقدمة درس فيها «القوى الأسطورية» و«الحبكة الأسطورية» أو «أسلوب العرب في رواية الأسطورة» ثم «المضامين الأسطورية» و«بعض المؤثرات في الأسطورة العربية» في 56 صفحة. غير أن الذي قد يؤخذ على المؤلف فيها وفي المنتقيات أنه اختار من مختلف ما صادفه من الروايات «أكثرها وفاء بشروط الأسطورة»[19]. وكنا نودّ أن يعرّفنا بتلك الشروط. بل لقد ذهب إلى حد «المزج بين الروايات المختلفة قصد الخروج براوية واحدة» وإلى التصرف فيها من حيث أسلوبها السردي وعمارتها الفنية (من حبكة وكلمات) بإعادة صياغتها[20]. ومن نافلة القول ما لذلك من مضاعفات خطيرة من حيث تحوير الدلالة فيها. وإذا نظرت في تلك المختارات من النصوص وجدتها قد صنفت على اختلافها، من جاهلية وإسلامية قديمة إلى حديثة، تصنيفاً هو محل نقاش[21]. إذن، فالكتاب ليس دراسة لموضوعنا فضلاً عن اتسامه بسمات تجعله أقرب إلى كتب تبسيط المعرفة منه إلى الدراسة الأكاديمية. والذي يؤكد ذلك شعور المؤلف في نهاية مقدمته بأمله في أن يتصدى بعض الباحثين للموضوع بعده.

وقد يصاب مطالع كتاب أحمد كمال زكي: «الأساطير دراسة حضارية مقارنة»[22] بخيبة أمل كبرى إن هو توقع أن يعثر فيه على بحث في الأساطير العربية. وفصول الكتاب العشرة، رغم ما في بعضها من الإفادة، أقرب إلى أن تكون مجموعة من الفصول يعوزها الترابط وتتسم بانتقائية واضحة يستعرض صاحب الكتاب في بدايتها أربع نظريات في أصل الأسطورة وينتهي إلى أنه «من المؤكد أننا لا نستطيع أن نرفض هذه النظريات وكذلك لا نقبلها. فكلها صحيحة من وجهة النظر التي تمثلها»[23] وكأنه لم ينته إلى رأي واضح في المسألة.

---

(18) مصطفى الجوزو: من الأساطير العربية والخرافات، ص 53.

(19) المرجع السابق، ص 55.

(20) المرجع السابق، ص 55.

(21) انظر أسفله.

(22) دار العودة، بيروت، ط 2، 1979 ـ وتاريخ الطبعة الأولى غير مذكور. أما عناوين الفصول فهي: 1 ـ الأنثروبولوجيا. 2 ـ قضية السامية والتراث. 3 ـ التاريخ المقنع. 4 ـ البحث عن مفهوم (أي مفهوم الأسطورة). 5 ـ بين الأسطورة والخرافة. 6 ـ من التراث العربي. 7 ـ الموقف الحضاري. 8 ـ منطق الأسطورة. 9 ـ الواقع في الأسطورة. 10 ـ الأسطورة وعلم النفس. 11 ـ الأسطورة والفن. 12 ـ المأثورات الشعبية في الأدب (الأصمعي). 13 ـ الأسطورة والأدب. 14 ـ الشاعر بين التاريخ والأسطورة والواقع.

(23) الأساطير، ص59.

وقد أصدر شوقي عبدالحكيم على التوالي «أساطير وفولكلور العالم العربي»[24] و«موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»[25]، وكلاهما يتناول بالدرس الآثار الشفوية من التراث المذكور. أما الأول فهو يتناول التراث الأسطوري المشترك للشعوب السامية في القسم الشرقي (بلاد ما بين النهرين) والغربي أو (الواقع في الهلال الخصيب) وفي القسم الجنوبي (أي اليمن والحجاز).

وينطلق صاحب الكتاب من منطلقات مبدئية قويمة واضحة بعضها مستمد من منهج دارسي الفولكلور في كيفية مباشرة التراث السامي عامة وضرورة اعتماد المقارنة في تتبع مختلف حلقاته، وذلك من الناحيتين التاريخية والجغرافية، ورغم بعض اللمحات عن أسباب صراع القبائل العربية البائدة والباقية[26] وبعض الملاحظات عن الانتقال من الأمومة إلى الأبوّة ومن التقويم الشمسي إلى التقويم القمري[27]، فالغالب على بحثه الوصف والاستعراض أكثر من التحليل ربما لأنه هو الآخر يتجه إلى جمهور من غير ذوي الاختصاص، فهو لم يذكر مصادره العلمية إلا في ما قلّ وندر، وتبقى دراسته في حاجة إلى مزيد من المستندات العلمية والبرهنة وإلى مزيد من التوثيق.

أما كتابه الثاني: «موسوعة الفولكلور والأساطير العربية»[28]، فهو موسوعة تشتمل على مادة أسطورية وافرة مرتبة حسب النظام الألفبائي. وهي تدل ـ والحق يقال ـ على جهد عظيم وبحث ميداني محمود لجمع حشد ضخم من تراثنا المدوّن منه وغير المدوّن إلا أنه لا يخلو من بعض العيوب، وصورة ذلك أن مادة كل فصل أو مدخل في الموسوعة غير متكافئة كماً أو كيفاً[29]. ومحتواها ليس دوماً محرراً تحريراً علمياً[30] هذا فضلاً عن أن

(24) الكتاب في جزئين وقد صدر الجزء الذي اطلعنا عليه عن مطبعة روز اليوسف سنة 1974 وفيه إشارة إلى جزء ثان عنوانه «أساطير وملاحم العالم العربي» وفي الموسوعة الآنفة الذكر إشارة من المؤلف إلى أن الجزء الأول قد صدر عن روز اليوسف سنة 67.

(25) صدر عن دار العودة ببروت، ط 1 في 1982.

(26) ص 138 - 141.

(27) ص 167 - 168.

(28) الكتاب في 732 صفحة.

(29) خصص المؤلف لـ «أسفار الخلق أو التكوين» مثلاً صفحة واحدة (ص 58). أما فصل «الأساطير العربية الجاهلية» فهو في صفحتين، بينما خصص لأمية بن أبي الصلت أكثر من ذلك (من ص 72 إلى ص 74) وأربع صفحات لـ «بوذا والبوذية» وعشر صفحات لألف ليلة وليلة (من 21 إلى 30).

(30) نكتفي بمثالين الأول: مادة «الأئمة الإثنا عشرية في الإسلام» (ص 31-32). وقد أشار صاحبه بكل أمانة إلى أنه قد اعتمد في تحريره إياه إلى موسوعة لاروس الميثولوجية New Larousse Encyclopeadia of Mythology، =

توزيع المادة على الفصول غير موفق دوماً[31].

وإذن، فيمكن القول إن ما تسنّى لنا الاطلاع عليه من الدراسات العربية المتعلقة بالأساطير يتناول بالدرس، إما رقعة جغرافية متسعة الأكناف خلال حقبة من الزمن طويلة تبدأ منذ أقدم العصور وتصل ذلك بالعصر الحديث إلاأنها تسقط في التعميم المفرط أو المخلّ لعدم استنادها إلى مادة أسطورية كافية تقوم على أساس من البحث والتحقيق العلميين[32]، أو هو يتناول منطقة غير التي تهمنا أي مهد العرب القدامى أو «المجال العربي»[33] وذلك شأن فراس سواح، ويقتصر على سوريا وبلاد الرافدين وإن هو تعرّض إلى أساطير تعتبر أصولاً لما سواها مما نهتم بدراسته وتحليله، أو هو عمل يفتقر إلى مزيد من التحقيق والتدقيق ومن التحليل والتفصيل سواء من حيث المنهج المتوخّى في جمع المادة وضبط المفاهيم والمصطلحات أو تبويب الأساطير أو النصوص التي تحمل سمة أسطورية أو تقوم على بنية أو بنًى أسطورية.

إن المنهج الجغرافي التاريخي، الذي يشير شوقي عبدالحكيم إلى أنه يتوخاه، ناهجاً في ذلك سبيل علماء الفولكلور الفنلنديين، مغرٍ للغاية في بحثنا هذا، لكن لنا أن نتساءل

= ص 323 وكان ينبغي ـ لا سيما في مثل هذا الموضوع العوْدُ إلى المصادر العربية.

والثاني في مادة «الأساطير العربية» وهو يفتقر إلى مزيد من التحري في تحقيق الأعلام ولا سيما ما تعلق منها بالأعلام وبالآلهة الجاهلية، فعبيد بن شرية الجرهمي الراوية الذي كان سامراً لمعاوية بن أبي سفيان يصبح عنده شاعراً وملكاً خرافياً وأنه أول من استقدم الأصنام ونصبها في مكة (الموسوعة ص 602)، والحال أن المقصود هو عمرو بن لحي الخزاعي أما الصنم/ الإله، «يعوق» فمذكور بالحروف اللاتينية لا بالعربية و«نسر» عنده «نصر» وإله المطر «قزح» الذي ينسب إليه قوس قزح «كوزه»، ولعل مرد ذلك أن صاحب الموسوعة ربما ترجم بعض مادة مقاله من أصل أعجمي ولم يتجشم مهمة البحث عنها في أصولها. ونشير إلى خطأ منهجي آخر تمثل في عدم إحالته دوماً إلى مصادره أو هو إن فعل ذلك فعل نحو غير منتظم ولا منهجي ربما لأنه كتب إلى جمهور من غير أهل الاختصاص.

(31) يتجلى في جمعه جنباً إلى جنب مواد مثل «أوزيريس إله النيل المصري»، ص 75-76 و«برومثيوس سارق النار وعقابه»، ص 100-101 و«بوذا والبوذية» ص 128-131 و«الأشعار والأوراد الصوفية والشعائرية». و«البدو وحياتهم» ص 99 و«البكائيات الجنائزية» ص 114-121. وبناء على ذلك كان يجدر أن تعتبر موسوعة للأساطير العالمية لا العربية.

(32) شأن خليل أحمد خليل وشوقي عبدالحكيم. وهو يدرس في آن واحد ما تعلق ببابل وآشور في بلاد الرافدين من جهة وما له صلة بالشام وفلسطين من جهة ثانية. ثم ما ينسب إلى الحجاز واليمن (شوقي عبدالحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي) ص 8.

(33) انظر مثلاً آخر، كتاب عدنان بن ذريل: التفسير الجدلي للأسطورة، ط دمشق 1973.

إلى أي حدٍّ هو ممكن، متى لم تتوفر المادة الضرورية على أساس من الدراسة عميق لتاريخ العرب قبل الإسلام.

أما المنهج الذي توخاه عبدالمعيد خان ـ على أنه تاريخيّ ـ فليس كذلك. والفلسفة الوضعية الكامنة وراء نظرته إلى تاريخ العرب قبل الإسلام وإيمانه بأن «قد مرّ تفكير الأمة العربية بأطوار يسميها علماء الميثولوجيا بطور ما قبل المذهب الحيوي (Pre-animism)، ثم طور المذهب الحيوي ثم المذهب الطوطمي ثم تعدّد الآلهة ويتبعه فكرة وحدة الإله»[34] غير مقنعة بل هي في رأينا من باب التعميم على أساس من تلك الفلسفة التي ذكرنا آنفاً وهي التي أملت فصول كتابه وتخطيطه. وقريب منه أحمد كمال زكي. فهو ينظر إلى الأساطير في سياق «تطوري» مزعوم. وهي قد مرّت عنده بأربعة أطوار كانت في الأول منها «جزءاً من العبادة يتم أداؤه داخل المعبد»[35]، وفي الثاني «سير آلهة وأبطال ومردة»، وفي طور ثالث «أداة للتعليل والترميز» ثم إذا هو يصنفها فيما بعد إلى أربعة أصناف هي في رأينا متداخلة: الأسطورة الطقوسية والأسطورة التعليلية والأسطورة الرمزية والتاريخسطورة (Legend Myth)[36]. ويتضح من هذا التقسيم والتصنيف أنه غير متسق، لقيامه على مبادىء مختلفة كما أنه يستند إلى تصوّر ما لمسار الأسطورة عبر التاريخ حتى ليتساءل القارىء عن أي بلد يتحدث صاحب الكتاب وأية حضارة وفي أي زمان. ثم ما الوجه من قوله بوجود طور ثالث استعملت فيه الأسطورة «أداة للتعليل والترميز»؟ أتراه يقصد أن ما خلا ذلك من الأطوار صفر من التعليل والترميز؟ ثم أوليس الرمز عنصراً صميماً في كل فعل إنساني وكل شكل من أشكال التعبير اللغوي منها وغير اللغوي؟

أما مصطفى الجوزو فهو يصنف الأساطير إلى نشْوئية وأخروية ولاهوتية وأساطير نبوة وكهانة وأخرى خلقية وحربية وغرامية وغنائية وأساطير أولياء. فإذا هو الآخر يعتمد أكثر من مبدأ في التصنيف مما يجعله تصنيفاً غير متماسك لا سيما في القسم الثاني منه.

ولجميع ما ذكرنا من الأسباب المتعلقة بالمجال الذي تشمله الدراسة من حيث المكان والزمان وبالمنهج المتوخّى في جمع المادة وتبويبها وتحليلها، ونظراً إلى شعور عدد ممن ذكرنا بضرورة أن يتصدى للموضوع باحثون ونظراً إلى أن خوض عالم العرب الأسطوري

(34) عبدالمعيد خان: الأساطير العربية، انظر الفهرس.
(35) عبدالمعيد خان، المصدر السابق، ص 55.
(36) عبدالمعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 46.

ينطوي على جانب لا بأس به من المغامرة المغرية في غياهب ماضي العرب القديم وإمكانية أن نفيد ـ متى توسلنا ببعض مكتشفات العلوم الإنسانية الحديثة ـ غنماً كبيراً وأن نصل إلى إعادة كتابة جزء من تاريخنا بالاعتماد على مواد هي من نسيج الفكر المبدع والخيال الخلاق إلا أنها ليست من باب الهتر والهذيان مثلما كان يظن، ذلك أن المهم ليس صحتها أو صدق مطابقتها للواقع بقدر ما هو تعبيرها عن نظرة ما إلى الكون والمجتمع والإنسان، نتبين من خلالها كيف تمكّن العربي في مراحل متعاقبة من التاريخ من أن يحدد موقعه من الكون والمجتمع وأن يؤنسن العالم.

3 ـ منزلة الأساطير في ثقافات الشعوب قديماً وحديثاً:

تبدو «الأسطورة» إذا انطلقنا من قولة «ليفي ستروس» المعروفة: «إن الأسطورة تدرك دوماً بصفتها أسطورة وذلك بالنسبة إلى جميع قراء العالم قاطبة»[1]، حقيقة بديهية لا إشكال فيها، مثلما قد يبدو الشّعر لبعضهم. حتى إذا حاول المرء تعريفها أدرك ما في الأمر من تشعّب وأنها في واقع الأمر حقيقة ثقافية معقدة، إلى حدّ حمل بعضهم على التساؤل: أمن الممكن تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة ـ أعداء كل ما هو أسطوري مبدئياً ـ أي تعريفاً من شأنه أن يشمل جميع أنماط الأساطير، وجميع ما قد تضطلع به من وظائف[2] في جميع المجتمعات، العتيقة منها والتقليدية وحتى الحديثة، بدءاً من أقلّها تطوراً على الصعيد التكنولوجي حتى أرقاها؟ ونحن نطرح هذا السؤال على بساط الدرس بناءً على أن الأساطير وتوليد الأساطير كما هو مقرَّر معلوم[3] ليست خاصية من الخصائص التي انفردت بها المجتمعات القديمة، بل هي ظاهرة موجودة في جميع المجتمعات المعروفة والمدروسة. فلا يكاد المرء يصادف حضارة من الحضارات الكبرى من مصرية وهندية ويونانية وغيرها لم تخضع لجوانب أسطورية ولم تتشبع منها.

ذلك أن الأسطورة نمط خاص من أنماط التعبير أو لغة خاصة[4] تستند إلى اللغة الطبيعية، و«نظام رمزي» يعبِّر عن مشاغل البشر، الفردي منها والجماعي لاتصالها بجانب الوعي منهم على اختلاف أشكاله (من دين وتاريخ وفلسفة وفن) أو بما لا يقع منهم تحت دائرة الوعي والإدراك، ولاتصالها أيضاً بالفعل والنشاط ومختلف أشكال التأثير في الكون والمجتمع (من طقوس وشعائر وسحر وشعر و«أدب» وفن وهلم جرا).

إذن، فللأسطورة علاقة وطيدة بسائر ما ينتجه الخيال[5] البشري الخلاق ضمن نشاطه الفكري عامة وضمن فعاليته التي لا تكتفي بمجرد ما هو واقع محض، أو عقلي محض أي أنها لا تكتفي بما هو موجود بل ترمي إلى تجاوز ذلك الواقع وإلى إحلال الحلم

---

(1) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية (بالفرنسية)، ص 232.
(2) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، (بالفرنسية)، ص 14.
(3) انظر أسفله: الأسطورة في المجتمعات الحديثة، وكتاب رولان بارت: «أسطوريات» دار Seuil 1957-Mythologies ـ وفيه كشف لأساطير فرنسية معاصرة لا يعتبرها الفرنسيون طبعاً أساطير.
(4) انظر تفصيله أسفله في الفصل الموالي.
(5) سنستعرض علاقة الأسطورة بالخيال أسفله. انظر مثلاً:
Cornelius Castoriadis: La Découverte de l'imaginaire in LIBRE, 78-3-p.p340

والممكن محله، من خلال الخرافة بالمعنى الواسع للكلمة أو الأيديولوجيا أو ما إليهما[6] وتوظيف كل ذلك.

وبناءً على ما تقدم يتسنى للمرء أن يفهم لماذا غدت الأسطورة من اهتمامات علماء الإثنيّات Ethnologues وعلماء الإناسة أو الانثروبولوجيا، والباحثين في مجال الثقافة والفولكلور ومؤرخي الأديان والأفكار وعلماء الآثار واللغويين وعلماء النفس والتحليل النفساني والفلاسفة[7]، ولماذا اختلفوا في تحديدها في صلب المجتمعات القديمة، التي تباعد ما بيننا وبينها من العهد تباعداً من شأنه أحياناً أن يمنع من حسن التقدير وسلامة التأويل، ولذلك تراهم قد ذهبوا في تفسيرها وتأويلها مذاهب شتى حتى ليعسر القول بأن هذا المذهب أو ذاك أفضل من غيره من جميع الوجوه أو أمكنه أن يظهر على ما سواه[8]، إما لأن المذهب من المذاهب ذرّي أو جزئي المنزع يقتصر على تناول جانب من المسألة بحكم تخصص صاحبه (كأن يكون فيلسوفاً لا يهمه من الأسطورة إلا علاقتها بالفلسفة، أو لغوياً، أو محللاً نفسانياً، أو ما إلى ذلك) فإذا هو مثلاً يقصر البحث في مضمونها أو في شكلها لا يتجاوزه. أو لأن المذهب في التفسير والتأويل مشروط بظروفه التاريخية أي بالمستوى الذي بلغته المعرفة وقتئذ فإذا هو يقف عند ذلك الحد لا يعدوه بل قد يتأثر بالسياق الثقافي الحضاري العام الذي عنه يصدر، فإذاً تقييم الأسطورة عنده يختلف تبعاً لذلك، وتتقلص حقيقة الأسطورة المعقدة بسبب ما لها من صلات بالمعاش والمثل العليا عبر الحلم والخيال.

ومهما يكن من أمر، فالرأي عندنا أن التعرّف على ماهية الأسطورة ينبغي أن يكون من خلال البحث عن حقيقتها عبر التاريخ في خضمّ تفاعلها مع حياة البشر إنتاجاً لها وتصوراً، ومن خلال ما كانت تضطلع به من وظائف، ومن شأن ذلك أن يمكننا من معرفة المواضيع الأسطورية أو ما تقصُّه علينا، ومن التعرف على شكلها أي بصفتها نمطاً من أنماط الكلام وضرباً من ضروب الخطاب يتميز عن غيره من أشكال الكلام المحكي

(6) انظر أسفله وراجع: كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 231، وص 10 من كتاب Caseneuve وعنوانه: La Mythologie à travers le monde, p.10

(7) انظر ص 526 من الموسوعة العالمية Encyclopeadia universalis، ج 12، ص 526-537.

(8) تفصيل ذلك في الفصل الموالي عن المقاربات لكن يمكن الإشارة مثلاً إلى الألسنية وما تولد عنها من نماذج وإلى علم الإناسة وعلم التحليل النفساني والفلسفة وهي تسمح بقراءات للأساطير من وجهات نظر مختلفة إلا أنها تتقاطع وتتكامل من بعض الأوجه كما تراه ولكنها لا تستنفدها ولا تأتي عليها من خلال «تفسير» واحد واضح بعينه.

والمكتوب[9]. ولجميع هذه الأسباب فإنا لن نبدأ بتعريف الأسطورة قبل أن نستعرض منزلة الأسطورة ضمن ثقافات بعض الشعوب ومختلف المناهج التي توسلوا بها للدخول إلى عالمها. فالذي يهمنا في هذه المرحلة من البحث ليس النظر في أصل الأسطورة من الناحية الأنطولوجية بقدر ما يهمنا التأكيد على اعتبار معنى الصيرورة والمنهج التاريخي في هذا الباب من بحثنا عن طبيعة الأسطورة أو مضمونها ومنزلتها لدى أصحابها ولدى مختلف من تعاقب عليها من الدارسين، بالإضافة إلى الاعتبار الآني السنكروني. فمنطلقنا هو أن الأسطورة ظاهرة تاريخية بمعنى أنها نبعت من جدل الإنسان والعالم المحيط أي من خلال وعيه بتلك العلاقة، ومن خلال تآخيه مع الطبيعة أو «أنسنته» لها على مر التاريخ وهو ما يفسر لنا ارتباطها به بصفته الإنسان الفاعل المفكر أو «ذا الفكر واليد» على ـ حد تعبير ابن خلدون ـ[10]، ولذلك اتسمت بسمة الصيرورة والتحول. فلا بد أن الأسطورة كانت بالنسبة إلى إنسان ما قبل التاريخ في عهود الماضي السحيق، ملتبسة بسائر ضروب وعيه بمحيطه القريب الحسّي وبعلاقته مع غيره من أفراد الجماعة، ومن أشياء وموجودات ومندرجة ضمن تمثّل الواقع والسيطرة عليه عملياً[11].

أما بالنسبة إلى الإنسان في العصر الحجري الجديد أي منذ حوالي أربعة آلاف سنة قبل الميلاد ـ وهي المرحلة التي تزايدت فيها سيطرته على الطبيعة مع تحسن أدوات العمل والاستقرار باتخاذ المغاور له سكناً ومع ظهور الزراعة وتربية الحيوانات الداجنة والرعي وتقسيم العمل البدائي بين الجماعة [12]. فإننا نعلم أن الأسطورة قد ارتبطت لديه بالسحر والشعائر والطقوس مشكّلة أداة من أدوات التأثير في الواقع الطبيعي بالكلام، بينما كان السحر مع ما يرافقه من الطقوس يشكل جانب الفعل والممارسة، أي بعبارة أخرى، كانت الطقوس ـ على حد قول بعضهم ـ أساطيرهم خرجت إلى حيِّز الفعل[13]. ولذلك نشأ الرأي القائل بأن الإنسان ما إن يسيطر على تلك القوى الطبيعية سيطرة حقيقية حتى تتلاشى الأساطير المتعلقة بها وتخرج من إطار المعتقد ويتم تجاوزها[14]. ولذلك أيضاً

(9) شأنها في ذلك شأن الخبر عامة والخرافة والأدب. انظر:
Roland Kranz, structure de la Mythologie Nordique - introd: p10.

(10) ابن خلدون: المقدمة ص 70 ط بيروت «وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد».

(11) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 14.

(12) عن العصر الحجري الثاني انظر مثلاً: قاموس ما قبل التاريخ ـ لاروس 1969، ص 167 وما بعدها.

(13) جوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب، ص 117-119.

(14) Robert Tucker: Philosophie chez Karl Marx-Payot, Paris, 1963.

قيل لا أساطير إلا أساطير الآخرين أو أساطير الغابرين[15].

وللسبب نفسه تجد لكل عصر أساطيره حتى ليكاد المرء يتساءل: أوَلا تكون الأساطير بوجه من الوجوه بحثاً عن إعادة ضرب من الانسجام والتوازن والتناغم بين الإنسان والكون يبدو بالنسبة إلى إنسان العصور الحديثة شبه مفقود. ذلك ما عبر عنه إخوان الصفاء في رسالة الإنسان والحيوان وما عبر عنه ابن سينا في رسالة الطير و«نيتشه» من خلال اتخاذه الخطاب الأسطوري مقام الخطاب العقلي واضعاً كلامه على لسان «زرادشت الحكيم»، أي بمحاولة إحياء الأسطورة في وقت جُرِّد فيه الإنسان من أساطيره[16] وكأنه بتغليبه العقل على الأسطورة قد سُلب بعداً من أبعاده.

فإذا منزلة الأسطورة عنده أجلّ من كونها مجرد عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام ومجرد عبث من نسيج الخيال، وإنما لغة هي «نسيج وحدها» ولا سبيل إلى التعبير عما تعبّر عنه بسواها[17] تماماً كالشعر لا يمكن نقله، من صورته التي هو عليها وترجمته وإلا حصل له ما حصل للشعر المترجم، تفكك نظمه وبطل وزنه وسقط موضع التعجب منه على حد تعبير الجاحظ.

1.3 ـ الأساطير في ثقافات المجتمعات القديمة:

إن أساطير الشعوب القديمة التي عاشت منذ نهاية العصر الحجري الجديد أي تلك التي نجد آثارها في تراث مصر القديمة، سومر وبابل وآشور والأدب اليوناني وفي المنقوشات التي وصلتنا من مصادر شتى، ومن خلال رؤى متعددة لتصور هي الأخرى ضرباً من العلاقة آخر بين الإنسان والكون تحتل فيه الأساطير منزلة مرموقة تشبه منزلة الشعر عند العرب في قول القائل: «الشعر ديوان العرب». وبديهي أن إنسان المجتمعات الحديثة لا ينظر إلى أساطير الأولين من نفس الموقع الذي كان ينظر إليها منه أصحابها رغم «أن الأسطورة أسطورة بالنسبة إلى جميع القراء في العالم قاطبة»[18] فلنحاول أن نتعرف على منزلتها لدى الشعوب القديمة.

(15) مجلة Poétique العدد الأول 1970 ص 25. مقال هارالد فاينرش Weinrich وعنوانه:
Les Structures narratives du mythe

(16) نيتشه Naissance de la tragédie، جنيف 1964. و«هكذا تكلم زرادشت»، ومجلة Poétique ـ المرجع السابق.

(17) انظر مثلاً: Roland kranz: Structure de la Mythologie Nordique.
المقدمة، ص 10.

(18) ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، ص 232.

كانت الأسطورة لدى تلك الشعوب قصة مقدسة تُحكى لأنها تروي واقعة حدثت في «أول الزمان» in illo tempore وهي بالنسبة إليهم إذن قصة وقعت حقاً وصدقاً، تخبر عن حقيقة من الحقائق[19] لا مجال للشك فيها.

كما أنها تصور علاقة انسجام بين الإنسان والكون. فالكون ليس كتلة مبهمة أو مستغلة مستعصية على الفهم، بل عالم حي زاخر بالحياة يتحدث عن الإنسان عبر تجلّيه في الأساطير وعبر تعاقب الليل والنهار والفصول والولادة والبعث[20] في تناغم بين الإنسان والكون والمجتمع.

وإذن، فإن الأسطورة كما عاشتها المجتمعات القديمة هي التاريخ والدين والمعرفة والأخلاق: فهي التاريخ لأنها تحكي قصة كائنات علوية هي محل تقديس واحترام لأنها أصل كل شيء. وهي الدين تبعاً لذلك. كما أنها المعرفة لأنها تخبر بأصل الموجودات بدءاً من الكون إلى المؤسسات الإنسانية وكيف ظهرت. وهي الأخلاق إذ هي تقدم من خلال التاريخ والدين والمعرفة نموذجاً ومثلاً أعلى للتصرف والسلوك يتم إحياؤه وإخراجه إلى حيز الوجود من خلال حفظ الأسطورة قولاً وفعلاً، أي من خلال المناسك والشعائر وضمان استمرارها[21].

ولعل الأساطير اليونانية قد حظيت منذ أقدم العصور بما لم تحظ به سواها من أعمال الباحثين لأسباب تاريخية عديدة من أبرزها:

- إن عصر النهضة الأوروبية، ثم نزعة المركزية الأوروبية قد بوأت اليونان منزلة لم تبوئها أي شعب آخر فعزت إليهم كل فضل، واعتبرت بلادهم المهد الذي أشرق منه نور العقل (وهذا التصور أسطورة تبددت بعد الحرب العالمية الأولى في أوروبا نفسها وعلى يد أوروبيين) وباعتبار أوروبا وريثة لها منذ فجر عصر الأنوار[22]، وبديهي أن في ذلك

---

(19) ميرسيا إلياد: Aspects du Mythe، ص 9 و14 و18 و31.
ميرسيا إلياد: Mythes rêves et Mystères، ص 18.
(20) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 174، ما قبل الفلسفة، ص 15/14.
(21) المرجع السابق، ص 25 و30 و31 و175 و176.
(22) حول إسهام الشرق القديم في الحضارة العالمية، انظر مثلاً:

Gordon: Ugarit and Minean crete-Norton Library N. York, 1967, p.39.

نقلاً عن فراس سواح ـ مجلة المعرفة (السورية)، العدد 197، سنة 1978 ص 20-21، وراجع أيضاً: أوغاريت ـ للشيخ نسيب وهبة الخازن. دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت 1961.

إنكاراً لإسهام حضارات الشرق القديم وغيرها في الحضارة العالمية.

- إن حضارة اليونان قد اعتبرت مبدعة الفلسفة أثناء انتقالها مما يسمى بالعصور القديمة[23] من الموثوس أي الأسطورة إلى اللوغوس أي الخطاب العقلي المجرّد أو من الوعي الطبيعي إلى الوعي الفلسفي[24].

- إن الأساطير اليونانية قد دوّنت منذ عهد مبكّر ودخلت في عملية جدل مع الأدب، بل في صلب الحياة الفكرية والفنية عامة وخاصة منها المسرح اليوناني أولاً مع أعلامه المشهورين مثل يوريبيد Euripide وإسخيلوس Euchyles ثم مع المسرح الكلاسيكي الأوروبي. وقد استغل التراث اليوناني ثم مع المسرح الحديث وحسبنا شاهداً عليه استغلال أوديب سواء في الأدب الفرنسي أو حتى في الأدب العربي مع توفيق الحكيم. هذا فضلاً عن أن «عقدة أوديب» أو «عقدة الكترا» من المصطلحات التي تتردّد في علم النفس.

ولم تكن كلمة موثوس Muthos عند اليونان في بداية أمرها - إذا عدنا إلى أصلها الاشتقاقي - سوى كلمة عادية جداً ومعناها الحكاية Récit[25] أو السرد Narration أو الكلام يُحكى في الأسواق[26]. وكانت تتعلق بأنساب الآلهة والأبطال[27] أو تحكي جملة من الأوامر يأمر بها الملك أو الإله مثلما كانت تحكيها الطقوس تمثيلاً بالإيماء والإشارة[28]. وكانت تعني عند أرسطو حبكة الرواية أو بناءها[29] والكلمة التي تقابلها عند الفرنسيين الآن هي Fable بمعنى خرافة.

أما كلمة «لوغوس» فكانت هي الأخرى في بداية الأمر تفيد معنى القصة إلا أنه كانت تضاف إليها صفة تنعتها فيقال إنها «مقدسة»[30]. ثم انفصلت الكلمتان وصار اللوغوس يفيد معنى الخطاب المنظم، المهذب الساعي إلى امتلاك ناصية الحقيقة، بينما اتخذت

---

(23) «العصور القديمة» عند الأوروبيين هي المدة المتراوحة بين اكتشاف الكتابة وبداية انهيار الإمبراطورية الرومانية.

(24) معجم الأساطير - إشراف إيف بنفوا، ص 569. نظريات تأويل الأساطير.

(25) في ذلك دائرة المعارف العالمية «E.U.» مادة «أسطورة» وأصلها قطف وجمع وجَمّع - ج 12، ص 529.

(26) «كل أسطورة حسب ليفي ستروس «تحكي قصة» الفكر الهمجي، باريس، 1962، ص 38.

(27) راجع في ذلك مجلة Poétique، العدد الأول، ص 26.

(28) دائرة المعارف أونيفرساليس، ص 101، ط 12 - E.U.

(29) أرسطو: انظر فن الشعر - ترجمة عبدالرحمان بدوي.

(30) الموسوعة العالمية، المرجع السابق، ص 529.

كلمة ميثوس معنى الكلام الملفوظ الذي يُصطنع اصطناعاً للإيهام بأمر من الأمور في معنييه المستحسن والمستهجن على حد سواء. ويوافق هذا التباين ظهور الفلسفة اليونانية أي ظهور فكر وضعيّ ينفي كل علاقة بين الظواهر الطبيعية والآلهة، فكر يقوم على التجريد، في عهد شهدت فيه بلاد اليونان تغيرات وتحولات اجتماعية سياسية عميقة من جملتها ظهور شخصية جديدة في المدينة اليونانية ذات المؤسسات الجديدة هي شخصية الفيلسوف وقد حلّ محل الملك الساحر[31]، فأخضعوا بعضها لمقتضيات الأخلاق[32]، حتى كان عصر النهضة فغدت محل اهتمام بعضهم إما للتعرف على الماضي أو للتعرف على حاضر بعض الشعوب التي ظلّت على بدائيتها مثل شعوب استراليا؛ ثم تناقل الأوروبيون في القرون الوسطى الأساطير اليونانية المدونة عبر التاريخ.

وهكذا، فقد شهد القرن السابع عشر في أوروبا أدباً جديداً هو أدب الرحلات وكان يصوّر اكتشاف شعوب أخرى «متوحشة» أو همجية، وقد نشأ عن ذلك الأدب تصور لتاريخ البشرية وظهرت إلى الوجود أسطورة الهمجي الطيب التي روّج لها جان جاك روسّو، رمز البشرية الأولى الطاهرة في ظل الطبيعة بعيداً عن فساد المجتمع البشري ودنسه[33].

وإذا استثنينا القرن الثامن عشر وبعض التاسع عشر ـ وقد تميز بالتعصب للعلم والعقل ورفض الأساطير باسم الوضعية واعتبارها مجرد خيالات وأوهام تدل إما على إسفاف عقل أصحابها أو تنطوي على الخداع والمغالطة[34]، اخترعها بعض الرهبان لخداع الشعب ـ فإن الاهتمام بالأساطير ما فتىء يتضاعف خاصة في القرن التاسع عشر مع الرومنطقيين[35] وفي آخره مع مدرسة علم الأساطير المقارن والمدرسة الانثروبولوجية[36] وكانتا في صراع.

أما أولاهما فكانت تحاول الرجوع إلى الماضي لتفسير الحاضر بينما كانت الثانية تروم تفسير

---

(31) Jean Paul Vernant: Mythe et Pensée chez les Grecs. p.95-124.

(32) انظر معجم الأساطير، ص 529، ومجلة (Poétique) العدد 1 ص 31.

(33) جاك درّيدا: De la Grammatologie القسم الثاني: الطبيعة الثقافة والكتابة، من ص 145 إلى 445.

(34) مجلة Poétique، عدد 1، سنة 1971، ص 32-33، ومعجم الأساطير 569.

(35) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1395هـ ـ 1975م، ص 20. ونظرة «نوفاليس» (Novalis) و«شلنغ» (schelling) وتمثل الأسطورة عند الثاني الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة.

(36) تتجلى خاصة من خلال أعمال فرانز بوب (Franz Bopp) وماكس مولر (Max Muller) وهما في الأصل من اللغويين ـ انظر ترجمتنا لكتاب فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنية العامة ـ (بالاشتراك مع صالح القرمادي ومحمد الشاوش) الدار العربية للكتاب، 1985، ص 18 وما بعدها وأرنست كاسيرر، المرجع السابق، ص 49.

الماضي بالحاضر أي تفسير أساطير «الهمج» المعاصرين انطلاقاً من أساطير الأقدمين[37].

2.3 ـ الأسطورة في المجتمعات المعاصرة:

قد يبدو الحديث عن الأسطورة في المجتمعات المعاصرة «في عصر العلم والتكنولوجيا» ـ كما يحلو لبعضهم أن يقول ـ من المفارقات المدهشة. ومع ذلك فلا نكاد نعدم في أي مجتمع من المجتمعات الحديثة أساطير صريحة أو مقنعة[38].

فهي موجودة تارة في صورة بقايا أو رواسب ضمن الاستعمالات اللغوية وفي مظاهر السلوك تذكر ببعض مظاهر الفكر الأسطوري ووظائفه. وهي موجودة تارة أخرى في صورة بنًى ونماذج أسطورية لاشعورية تسهم في خلقها وسائل الإعلام الجماهيري[39] إلا أنها بالنسبة إلى أصحابها حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

فأنت ترى الأسطورة تتقنع في الخطاب الإشهاري التلفزيوني والسينمائي المنشىء لقيم وهمية أو قيم زائفة تقوم على مجرد الخداع لإحالتها إلى غير مرجع بعينه وإنما إلى صداها أو صورته أو صورة عنه بعيدة كل البعد عن حقيقته. وقد تتقنع في الأيديولوجيا ـ (بمعنى «نظام من التصورات» يقوم على الوعي الزائف) ـ[40] وفي التاريخ كما قد يدرّس في المعاهد أو كما يستعمل أحياناً للتفسير والتبرير في الخطاب السياسي الرامي إلى الإقناع بجميع الوسائل كي يضفي عليه صفة المصداقية حتى ينجرّ عنه عملياً ما يضفي الانسجام على عمل الجماعة ويكسبها تماسكها على صعيد الوعي والممارسة وهي وظيفة الأيديولوجيا وتدخل ضمنها الأساطير السياسية أو «الطوبويات» وهي أنظمة من الصور أو التصورات تنطوي على أخفى النوازع وأعمقها لدى أي شعب من الشعوب، كما تمثل دعوة إلى الفعل إلا أنها تتميز بالعقلنة. وقد يتقنع الأسطوري حتى بأثواب العلمانية عندما يعتبر العلم نموذجاً أمثل قابلاً للتطبيق على الواقع وكفيلاً بتحقيق «التقدم اللامتناهي» وإن أدى إلى سحق الإنسان وإخراجه من دائرة اتخاذ القرار وجعله مفعولاً به لا فاعلاً في التاريخ.

---

(37) معجم الأساطير ـ إيف بونفوا، ص 570.

(38) انظر مثلاً كارل غوستاف يونغ «أسطورة حديثة»، دار غاليمار للنشر، 1974، ط 1، 1961، المقدمة، ص 16.

(39) كاسيرر: الدولة والأسطورة ص 17-18، وغلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني في أوروبا في ما بين الحربين العالميتين ـ وكان ذلك من دوافع تأليف الكتاب.

(40) انظر مقال إيديولوجيا في «الموسوعة العالمية».

وهكذا، فالأساطير والفكر الأسطوري قد لا يتصل بالماضي فقط أو بخطاب الآخرين دون سواهم بل لعله أن يكون جزءاً لا يتجزأ من كيان البشر يتجلى في ثنايا ما يقدم من نماذج ورؤىً سياسية أو علمانية أو حتى أدبية وشعرية[41].

---

(41) الخطاب التكنوقراطي و«التكنولوجيا» ونماذج التحديث في البلدان السائرة في «طريق النمو» أو على الأصح في طريق التخلف شواهد على ذلك. راجع في ذلك أيضاً:

Pierre Simth: La Nature des Mythes in l'Unité de L'homme Collectif Collection Points, N.93, p.262.

4 ـ مختلف مقاربات الاسطورة:

أخذت العناية بالأساطير تزداد في القرن الماضي مثلما أسلفنا لا سيما لدى المهتمين بالعلوم الإنسانية عامة ولدى علماء الاجتماع والإناسة بوجه خاص، فكانت الأسطورة من مشاغل عالم الاجتماع بصفتها حقيقة اجتماعية ثقافية ضمن مجموع «الظواهر الاجتماعية الكلية» على حد تعبير دوركايم.

وقد تأكدت قيمتها بالنسبة إلى الدارسين لأسباب عدة: منها وجودها في جميع المجتمعات تقريباً، ومنها إيمان مجموعات بشرية بأكملها بها واستنادهم إليها قولاً وفعلاً مما يبعدها عن أن تكون مجرد عبث ذهني لا يجدي نفعاً، ومنها أنها توفر معطيات عن تصور المجموعة للمجتمع وكيف يكون ولمؤسساته واحتفالاته وطقوسه ومحرماته ونظام قيمه وعلى ماذا تستند وممّ تستمد السلطة شرعيتها وكيف تتحدّد العلاقات بين البشر وعالم الآلهة والأرواح أو الأسلاف وما هي مشمولات كل جنس من ذكر وأنثى في مختلف مراحل حياته[1] وهي معطيات قد لا تتوفر في غيرها في المصادر.

فكيف نظر علماء الإناسة (الانثروبولوجيا) وعلماء النفس والفلاسفة إلى الأساطير وماذا يمكن أن نفيده من مختلف الأضواء التي سلّطوها على هذه الحقيقة الثقافية المركبة شبه الكونية.

1.4 ـ علماء الانثروبولوجيا والأسطورة:

كان علماء الإناسة الأوروبيون الأوائل في البداية يتلقطون الأخبار من أفواه المسافرين والرحالة، لا يبرحون بلدانهم على عكس من أتى بعدهم ممن خرجوا يستكشفون أحراش إفريقيا والمحيط الهادي متجشمين مشقة السفر والحياة بين «الهمج»، فكان ما يصلهم منها لا يختلف كبير اختلاف عن أساطير العصور القديمة بل يتشابه وإياها تشابهاً مذهلاً ولذلك اهتموا بها اهتمامهم بالأساطير اليونانية لما لها من وشائج تربطها بالفكر عامة والفلسفة خاصة، فتبيّنوا فيها «تعبيراً عن جهد فكري لتفسير العالم» إلا أنه بدا لهم تعبيراً عن فكر مشوش مضطرب بدائي ولا عقلاني[2]. فلمَ تراهم وقفوا هذا الموقف؟ وتتجلى آراء علماء

(1) راجع في ذلك «أنسيكلوبيديا أونيفرساليس»، ص 527، مقال أسطورة ومعجم الأساطير ـ ايف بونفوا، ص 570، وبول سميث: المرجع السابق «طبيعة الأساطير وحلة الإنسان».

(2) فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ص 18، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة (ترجمة عربية)، ص 33 و49.

الإناسة من خلال أبرز ما خلفوه من أعمال ونخصّ بالذكر منهم: تايلور (Taylor) أب النظرية الإحيائية الذي طبق مبادىء داروين على عالم الحضارة القائل بعدم وجود اختلاف أساسي بين عقلية البدائي والمتحضر، وبأن العقل الإنساني يتصف بالسلامة حتى لدى الإنسان البدائي رغم افتقاره إلى الخبرة والتجربة، والقائل بأن الأسطورة إن هي إلا «ظاهرة مرضية» ناشئة عن زيف الكلمات وبطلانها مقتبساً حجته من أقوال ماكس موللر.

ومنهم جيمس فرايزر (James Frazer) صاحب الكتاب الشهير «الغصن الذهبي» والقائل بأن الأسطورة نشأت علماً بدائياً يهدف إلى تفسير الحياة والطبيعة والإنسان وأنها متأخرة عن الطقوس. وليفي برول (Levy Bruhl)[3] المؤمن - من موقع المستعمر بتفوق أوروبا وريثة العقل اليوناني والمهيمنة على العالم آنذاك، المعتدة بقوتها - بوجود قطيعة فكرية وذهنية بين الأوروبيين و«الهمج» وأن من العبث البحث عن مقياس مشترك بين العقلية البدائية وعقلية الأوروبي لأن المجتمعات البدائية عنده تتميز بـ «نظام ذهني» ذي طبيعة أسطورية وبفكر غيبي أو «سابق للمنطق» prélogique[4] كل هذا طبعاً، انطلاقاً من القول بمعقولية rationalité واحدة هي المعقولية الأوروبية، وإن تراجع في أخريات حياته عن بعض مواقفه الأولى.

إن الذي يجمع بين التطوريين من علماء الأنثروبولوجيا هو إيمانهم بمراحل ضرورية مرت بها البشرية هي مرحلة السحر والدين والعلم وبأن زمن الأسطورة ولّى وانقضى وأنها لم تعد تتلاءم وإنسان العصور الحديثة.

ثم تغيرت نظرة علماء «الأنثروبولوجيا» الرحالة[5] الذين وفدوا على الشعوب الموسومة بالبدائية والهمجية فجربوا العيش معها واطلعوا على أساطيرها لا في صورة نصوص وكتابات

---

(3) من مؤلفاته:

— Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures, 1910.

— La mythologie primitive, 1922.

— le monde mytique des Austriens et des Papous, 1963.

وانظر جيمس فريزر: أدونيس أو تموز: دراسة في الأساطير والأديان الشرقية. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، وهو الجزء الأول من الكتاب وقد اعتمد المؤلف على نص من نصوص ابن النديم حول تموز ولم يذكره.

(4) الموسوعة العالمية أونيفرساليس: نظريات تأويل الأساطير، ص 570، أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص 26 و 27.

(5) أمثال مالينوفسكي وقد قضى سنوات في جزر «تروبرياند» Trobriand في «مالانيزيا» في المحيط الهادي» وأمثال «مارسال غريول» وقد عاشر بعض الشعوب الإفريقية لا سيما في السودان.

وإنما من خلال رؤيتها بالعين حية في الحياة اليومية فإذا هم، على اختلاف منازعهم[6] يكتشفون «معقولية جديدة» تختلف عن معقولية الأوروبيين ولكنها بعيدة عن الإسفاف، ولم يكن ذلك في حسبانهم فجرّهم ذلك الكشف إلى شيء من التواضع في تعاملهم مع «الهمج». فأدركوا أن الأساطير ما تزال تضطلع في تلك المجتمعات «الهمجية» المعاصرة بدور كبير مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الحضارات القديمة.

فهذا «مالينفسكي» (Malinowsky) (1884-1942) أبو الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يصوغ نظرية له مفادها أن دور الأساطير عند تلك الشعوب لا يتمثل في تفسير الظواهر الطبيعية أو في الإجابة عن فضول علمي أو فلسفي أو غيره بقدر ما يتمثل في إرساء دعائم المعتقدات والممارسات المشكّلة لأسس التنظيم الاجتماعي، يقول في هذا الشأن: «في المجتمعات البدائية، تضطلع الأسطورة بوظيفة ضرورية فهي تعبر عن المعتقدات وتسمو بها وتقننها وتحفظ المبادىء الأخلاقية وتفرضها كما تضمن نجاعة الاحتفالات الطقوسية وتوفر للإنسان قواعد سلوكه العملية»[7].

على أن مالينفسكي قد اقتصر في تفسيره للأساطير على وظيفتها لا غير، مقلّصاً من أبعادها، طارحاً من مجال اهتمامه جميع العناصر التي ليس لها دخل في إبراز دور الأسطورة الذرائعي، فأخذ بالتفسير الحرفي للأساطير ولم يهتم مثلاً بما فيها من رموز ولا اعتنى بما يعمرها من كائنات خيالية وقصص تبدو في ظاهر الأمر مجانية. ولذلك يعتبر بعضهم أن بحثه قد أفضى أحياناً إلى بعض الاستنتاجات التي هي من تحصيل الحاصل، وجنى في رأي بعضهم على الأسطورة لأن تصوره هو الذي ساد في علم الإناسة الاجتماعي البريطاني[8].

أما مارسال غريول (Marcel Griaule)[9]، عالم الإناسة الرحال الممثل للمدرسة الفرنسية

---

(6) يعتبر مالينوفسكي من الوظائفيين أما مارسال غريول فيمثل تياراً آخر في علم الأجناس البشرية (الإتنولوجيا).

(7) Le mythe dans la psychologie primitive trois essais sur la vie sociale des primitifs, P.b.N.P. N.108.
عن ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 32.

(8) ص 251، Paul Smith: Idem.
وانظر نقد كلود ليفي ستروس: الانثروبولوجيا البنيوية، ص 16-22 وخطأ بعض استنتاجاته إما لابتذالها أو لأنها منافية لحقيقة الأمر.

(9) انظر الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ص 527 ومعجم الأساطير إشراف ايف بنفوا، ص 570. ومن أبرز مؤلفاته Les Système de Dogons وقد أشار إليه جوزيف شلهود في دراسته لبنى المقدس عند العرب.
— le Renard Pale, Paris, 1965.

فتميز اتجاهه الاتنولوجي بالبحث في ثقافة الإتنيات أو الأجناس البشرية. وتركزت أعماله على دراسة ثقافة الشعوب السودانية مثل «البمبارا» و«الدوغون» وعلى محاولة إدراك ما بين مختلف العناصر المكونة لها من تماسك أي على ما يسميه بعضهم بـ «الرمزية»، والمقصود بها ههنا الأساطير والطقوس والأيديولوجيا وطرق المعرفة وتصور العالم. وقد حظيت «الأسطورية»[10] ضمن هذا الاتجاه وفي نطاق هذا المنظور بالمنزلة الأولى بصفتها نظاماً منسجماً متماسكاً من الأساطير والمعتقدات والتعاليم.

وإن كان لهذه المدرسة فضل يذكر فهو دراسة الأساطير بجميع جزئياتها وتفاصيلها بناءً على أن لكل جزئية من الجزئيات مقامها ومعناها في صلب نظامٍ ما، هو النظام الفكري لشعب «الدوغون» أو البمبارا» في زمن بعينه. أما الذي عيب على أصحابها رغم المحاسن المذكورة والتي تذكرنا بمزايا المنهج البنيوي ـ ونواقصه أيضاً ـ فهو اقتصارهم أثناء سعيهم إلى فهم خصوصية كل ثقافة من الثقافات المعنية بالأمر على مجرد الوصف مهملين بذلك دراسة الواقع الاجتماعي معتبرين إياه مجرد انعكاس للبنى الأيديولوجية التي تضمنتها الأساطير[11].

ومهما يكن من أمر، فإن أعمال علماء الإناسة وعلماء الاجتماع إذ اعتبروا الأساطير «مفتاح المجتمعات القديمة» La Clef de Voute وحجر الزاوية و«الأفق الضروري لجميع الظواهر الثقافية ولجميع أشكال التنظيم الاجتماعي»[12] قد ردوا الاعتبار إلى الأسطورة بصفتها «رمزاً يفكر المجتمع بواسطته» أو بصفتها «النظام الرمزي الذي يسمح بالتواصل من وراء الكلمات»[13] أو «الجانب اللاشعوري من تاريخ المجتمع» الذي يطلعنا على بعض قوانين النشاط الفكري في المجتمع ووقفوا موقفاً مناقضاً لأطروحات ليفي برول لقولهم بوجود تماثل كبير بين طرق «التفكير المتحضر» أو «المدجّن» في مجتمعاتنا الموسومة بالحديثة وأساليب التفكير السائدة في المجتمعات الموسومة بالبدائية والهمجية.

---

(10) تستعمل كلمة (أسطورية) بمعنى مجموعة واحدة من الأساطير.

(11) الموسوعة العالمية أونيفرساليس، ج 12، ص 528.

(12) عبارة مارسال موس Mauss.

(13) معجم الأساطير، إشراف إيف بنفوا، ص 570.

ويُعد كلود ليفي ستروس[1] رأس مدرسة التحليل البنيوي للأساطير وإن كان جورج دوميزيل Georges Dumézil[2] في الحقيقة قد استبقه بعد أن نهج في بداية الأمر المنهج التاريخي المقارن الذي انتهجه علماء اللغة في محاولتهم البحث عن أصل اللغات الهندية الأوروبية، وعلماء الأديان في سعيهم إلى رد الظواهر الدينية إلى أصولها، مستعينين في ذلك بالدراسات اللغوية الاشتقاقية. فتوفر مثل غيره على دراسة أساطير الشعوب القديمة وما تشتمل عليه من أيديولوجيا، فإذا هو يكتشف في فكر الهنديين الأوروبيين ما سمي بالنموذج الثلاثي الذي يمكن تلخيصه في أن كل مجتمع منظم يقوم على تضافر وظائف ثلاث متميزة ومتكاملة في آن هي: السيادة والقدرة على القتال والخصوبة وتوافقها على صعيد الواقع عناصر ثلاثة هي السيد والمحارب وآلهة الخصب[3]. إلا أن «دوميزيل» تحول عن تاريخ الأديان وعدل عدولاً جذرياً عن دراسة الوقائع المنعزلة وعن محاولة ردها إلى أصلها، إلى التركيز على المفاهيم ومبدأ ترابطها في صلب نظام أو بناء، على أن كل عنصر جزئي أو واقعة منعزلة إنما تستند إلى تصور للعالم أو للفعل البشري ظاهر أو خفي يتجلى من خلال الأساطير والطقوس وأن لا سبيل إلى إدراك معناه ضمنها إلا بردها هي نفسها إلى إطارها الشامل الذي هو إطار الحياة الدينية الاجتماعية الفلسفية.

وعلى هذا النحو أعاد دوميزيل ربط الصلة بين الأساطير واللغة والأيديولوجيا.

أما «ليفي ستروس» فقد اقترن اسمه بمحاولته الفذة الطريفة، ألا وهي تأسيس نظرية علمية في دراسة «الأسطوريات» ونقد المحاولات السابقة التي يمكن نعتها بأنها تقليدية أو كلاسيكية وتجاوزها استناداً إلى مصادرات جديدة استقاها من الألسنية البنيوية لا سيما علم وظائف الأصوات، فاستمد منها منهجاً في تقطيع الأساطير وقراءتها.

ورغم أن ليفي ستروس لم يكن الباحث الأول أو الوحيد الذي أكّد على الصفة البنيوية للظواهر الاجتماعية. فإنه أخذ تلك المسألة مأخذ الجد وسار بالأمور إلى غايتها واستخلص ما ينبغي استخلاصه من النتائج مثلما يتجلى ذلك من خلال منهجه الصارم.

---

(1) انظر التعريف به من خلال الكتاب الجماعي الصادر عن سلسلة غاليمار Idees، عدد 1979/382. بعنوان «كلود ليفي ستروس» وكتاب بيار كويان كريسّان (Cressant) ليفي ستروس سلسلة 1970/4 وأعماله - الأنثروبولوجيا البنيوية - باريس 1958 - النيء والمطبوخ 1964 - من العسل إلى الرماد 1967 - أصول آداب المائدة 1968 - الإنسان العاري 1971.

(2) دوميزيل من المتأثرين بـ «موس» والوقائع الاجتماعية الكلية انظر أعماله.

(3) معجم الأساطير، ص 572.

فلقد كانت الغاية التي طمح إليها صاحب «الانثروبولوجيا البنيوية» البحث في معنى المنظومات المكونة «للظاهرة الاجتماعية الكلية» من قبيل أنظمة القرابة والطقوس والأساطير وما إليها[4] ضمن طموح أبعد من ذلك هو تأسيس علم أشمل سعى إليه فردينان دي سوسير قبله وكان لا يزال بصدد التكوين هو علم الدلائل (جمع دليل =Signe) Sémiologie في صلب الحياة الاجتماعية[5]. ولهذا كانت الأساطير وجهاً من وجوه اهتماماته في صلب أبحاثه الاتنولوجية وفي سياق دراسته للعناصر اللاشعورية في الحياة الاجتماعية[6].

فقام عمل ليفي ستروس على نقد سابقيه وما ذهبوا إليه من مذاهب في فهم الأسطورة نافياً أن تكون تعبيراً عن «عواطف أساسية» من قبيل الحب والبغضاء والثأر باعتبارها عواطف واحدة تشترك فيها الإنسانية قاطبة أو أن تكون محاولات فجة لتفسير بعض الظواهر الفلكية أو الطبيعية التي تستعصي على الفهم والإدراك[7].

كما عرّض ببعض محاولات التأويل الأخرى المقتبسة من علم الاجتماع وعلم النفس وتقوم على اعتبار الأساطير مجرد انعكاس للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية[8] وتعرّض إلى العقبات التي كانت تقوم حائلاً دون التقدم في دراسة الأسطوريات أو مجاميع الأساطير وإلى أخطاء أصحاب علم الأساطير المقارن، وكانوا يبحثون عن «الرواية الصحيحة» أو «الأصلية» من الأسطورة الواحدة فوقفوا من الروايات مواقف انتقائية وميزوا بعضها عن بعض بدل أن يفحصوها جميعاً، وبيّن أن منهجهم ومنهج غيرهم مثل مالينوفسكي «الوظائفي» الآنف الذكر إنما يفضي إلى نتيجتين هما الخلط (لتعدد الأبعاد في الموضوع المدروس وتعذر مباشرتها بمجرد الحدس) أو مبتذل الاستنتاجات (لأن النتائج عندها لا يمكن أن تكون سوى عموميات غير دقيقة مثل بعض الاستنتاجات التي استنتجها صاحب الأنثروبولوجيا الوظائفية).

إلا أن الإشكال الذي صادفه ليفي ستروس تمثّل في أن «كل شيء يمكن أن يحدث

---

(4) في «الأنثروبولوجيا البنيوية» يخص الأسطورة بفصلين هما «بنية الأساطير» (الحادي عشر) و«البنية والجدل» (الثاني عشر) وهما تباعاً من ص 227 إلى 255 ومن ص 257 إلى 266 (بالفرنسية).

(5) لوك دي هوش Luc De Heusch ضمن العمل الجماعي «كلود ليفي ستروس» سلسلة غاليمار Idees سنة 1979، ص 148.

(6) ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 31.

(7) المرجع نفسه، ص 228-229.

(8) المرجع نفسه، 229-230، أمثال مارسال غربول.

في الأسطورة» أو بعبارة أخرى ـ وعلى حد قوله دائماً ـ «إن تتابع الأحداث فيها ليس خاضعاً لأية قاعدة منطقية»، فهي إذن تتسم بسمة الاعتباطية ولذلك فالأساطير تتشابه على وجه البسيطة من أقصاها إلى أقصاها.

ولما كانت الأساطير تستند إلى لغة طبيعية وتعبر بواسطتها، ولما كانت الألسنية قد نشأت علماً مستقلاً يدرس اللغة في ذاتها ولذاتها على يد «فردينان دي سوسير»[9] وأنَّ المعرفة تستند دوماً إلى العلم السائد وقت ظهورها استند ليفي ستروس إلى ألسنية دي سوسير البنيوية وإلى ما آلت إليه مع تلامذته مثل هيلمسلياف Hjelmeslev رأس «حلقة براغ» و«رومان جاكبصون» ومع «الشكلانيين الروس» عامة[10]، وبوجه أخص إلى «تروبتسكوي» صاحب علم وظائف الأصوات. فإذا الخلط السائد في دراسة الأساطير وفهمها في رأيه شبيه بذلك الذي كان في دراسة اللغات وإذا الحل عنده كامن في التخلي عن النظر إلى الأساطير مثلما كان الفلاسفة القدامى ينظرون إلى اللغة.

فكما أن الدراسات اللغوية لم تتقدم إلا بدءاً من القول باعتباطية الدليل اللغوي، أي بعدم البحث عن علاقة ضرورية بين الدال والمدلول فكذلك ينبغي العمل مع الأساطير[*]. وقد كان النموذج البنيوي يتمثل في جملة من المبادىء:

منها أن الألسني وهو يدرس لغة من اللغات إنما يهتم بها من حيث هي نظام، فيهتم بـ «قواعد اللعبة» أي قواعد اللغة Langue في مقابلة لها مع الكلام الملفوظ (Parole).

ومنها ضرورة التركيز على الآنية لا على الزمانية أي أن يجري البحث في ذلك النظام بصفته تلك، أي نظاماً ما في وقت بعينه وحالة من حالات اللغة لا بالنظر إليه في تحولاته كما كان يجري الأمر في الألسنية التاريخية في القرن التاسع عشر.

ومنها أن المعتبر في نظام اللغة هو العلاقات بين عناصره المكونة له وهي علاقات التقابل والتوليف أي هي «الشكل» لا «الجوهر» (مصطلحات هيلمسلياف) سواء فيما يتعلق بعلم الدلالة Sémantique أو بالصوتيات، وهو إذن توجه شكلاني في أساسه. ومنها أن البحث في النظام يتم بصفته نظاماً مغلقاً على نفسه وبصرف النظر عن علاقته

(9) دروس في الألسنية العامة ـ الدار العربية للكتاب، ط 1، 1985، و«الانثروبولوجيا البنيوية»، ص 27.

(10) انظر التعريف بهم في نظرية الأدب (بالفرنسية) سلسلة Seuil سنة 1965 والتعريف بنشاطهم في المصدر نفسه، ص 11، بقلم رومان جاكبسون ص 11 وما بعدها.

(*) (الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 228-229).

المرجعية بالواقع على مختلف أصعدته من نفسيّ واجتماعي وهلّم جرا[11].

واستناداً إلى هذا النموذج اللساني البنيوي وما ينبني عليه من قواعد رام ليفي ستروس تعريف الأسطورة من حيث علاقتها باللغة ومن حيث خصائصها ومميزاتها المترتبة عن وضعها ذاك وضبط منهج العمل الواجب توخيه عند تقطيع الأساطير وقراءتها وفهمها وتأويلها. أما من حيث وضعها لغوياً، فالأسطورة تنتمي إلى صعيد الكلام بالمعنى الذي حدده فردينان دي سوسير[12]، كما تنتمي إلى صعيد آخر هو صعيد الخطاب discours. فهي جزء من الكلام بحكم مادتها إلا أنها كلام متميز لأنها تعبير لغوي على درجة من التعقيد أشد مما نُصادفه في أي تعبير لغوي عادي[13].

وإذن، فهي بحكم تلك الصفة تجتمع بين خصائص اللغة من جهة وخصائص الكلام الملفوظ (Parole) غير القابل للاسترجاع من جهة ثانية. فاللغة تنتمي إلى مجال الزمن القابل للاسترجاع Retrospectif (لأنها نظام ويمكن النظر في أي نظام بصرف النظر عن الزمان) بينما ينتمي الكلام الملفوظ إلى زمن غير قابل للاسترجاع. أما الأسطورة فتجمع بينهما بل وتتميز علاوة على ذلك، بأنها قد تتعلق أيضاً بالمستقبل لأنها تقصّ دوماً قصة وقعت أحداثها في الماضي ولها في آن واحد امتداد إلى الحاضر وارتباط بالمستقبل[14]، فحقيقتها إذن حقيقة آنية وزمانية ولا تاريخية أو سرمدية. ولذلك فهي تشبه الإيديولوجيا السياسية وما تطمح إليه من الامتداد والهيمنة، إلى حد بعيد.

وتأسيساً على ما سبق بنى ليفي ستروس جملة من المصادرات مرجعها النموذج الذي سبق أن عرضنا.

أما المصادرة الأولى فتتمثل في أن الكلام متجانس على مختلف أصعدته. وأن نفس القوانين تتحكم في عمل وحداته بدءاً من أصغرها وهو الأصوات حتى اللفاظم/ أو المفردات وهي التي تسمى عند الفرنسيين Monèmes وعند الأمريكيين Morphèmes

---

(11) الموسوعة العالمية، ص 531، مقال أسطورة.

(12) دروس في الألسنية العامة، الباب الثالث: موضوع الألسنية.

(13) «الأنتروبولوجيا البنيوية» (ص 232-233) ودرجة التعقيد هذه في رأي باحث مثل جيلبار دوران ليست في مستوى الجملة وإنما في المستوى الرمزي أو مستوى النماذج الأصلية (niveau archetypal) القائم على تشاكل الرموز (Isomorphisme) في صلب كوكبات بنيوية. انظر بنى الخيال الرمزية (بالفرنسية)، ص 412.

(14) المصدر السابق، ص 231.

والمداليل[15] وصولاً إلى الوحدات الأسطورية أو الميثمات (جمع ميثم) Mythème[16].
وهي «كل وحدة دلالية كبرى لها طابع العلاقة» بناء على أن «الوحدات الحقيقية المكونة للأسطورة ليست تلك العلاقات المنعزلة ولكن «باقات العلاقات» Paquets de Relations لأن التوليف بينها هو الذي يكسبها «وظيفة دالّة»[17] وذلك هو معنى النظام. فتقوم مجموعة الأساطير للميثم مقام اللغة للكلام.

وأما المصادرة الثانية، فهي البنية الخفية الرابطة بين مختلف وحدات الأسطورة بصفتها نظاماً من العلاقات في حال معينة، إلا أنه يمكن النظر إليها وفحصها بصرف النظر عن الزمان، فيُتوصل إليها بإقامة جدول توزع عليه جميع الجمل المترجمة عن علاقات أو جميع العناصر من الرواية الواحدة، حتى تتسنى المقارنة بين العنصر والعنصر المناسب له في جدول آخر لا فضل في ذلك لرواية على أخرى إلا بما تتميز به وتختلف عما سواها.

أما المصادرة الثالثة، فهي تغليب الشكل على الجوهر أو المضمون فتتجلى أولاً من خلال مثال التوزيع الذي ذكرنا في جداول أو لوحات تبعاً لوجود رواية فأكثر من الأسطورة الواحدة، وذلك بناءً على أن حقيقة الأسطورة عند ليفي ستروس «لا تكمن في محتوىً متميز وإنما تتمثل في علاقات منطقية تستنفدُ خصائصها اللامتغيرة قيمتَها العملية، بما أن العلاقات المتشابهة يمكن أن تنعقد بين عناصر تابعة لعدد جمّ من المحتويات المختلفة»[18].

ويقوم هذا التجريد لحقيقة الأسطورة على مصادرة رابعة تخص علاقة الأساطير بالواقع وتتمثل في القول بأن الرجوع إلى «الواقع» ليس له كبير أهمية في إدراكنا للأسطورة - رغم أن ليفي شتروس قد طور منهجه فيما بعد فأولى الإطار الاتنوغرافي أهمية بالغة لم تكن له في البداية وأحلّه في أسطورياته محل اللغة وكان مرجعه في البداية مجموعة الأساطير - كما يقوم هذا التجريد على اعتبار الأسطورة «أداة» تضطلع بوظيفة منطقية تجري «انطلاقاً من إدراك بعض التقابلات والسعي نحو التوسط بينها تدريجياً»[19] وعلى أن منطق

(15) المصطلح من قاموس اللسانيات، عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب.

(16) انظر تعريف «الميثم» في الأنثروبولوجيا البنيوية؛ ص 232-233. ويمثل باقة من الجمل تختزل فيها الجملة إلى أقصر ما يمكن أن يعبر عن العلاقات الإسنادية فيها.

(17) المرجع السابق، ص 234.

(18) ليفي ستروس، النيء والمطبوخ، ص 246.

(19) ليفي ستروس، الانثروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الأسطورة لا يختلف في نهاية الأمر عن منطقنا نحن «معشر المتحضرين» ذوي الفكر المدجّن.

وخلاصة القول أن قيمة أعمال ليفي ستروس تكمن في منهجه الطريف[20] وقد تطور قليلاً من «الانثروبولوجيا البنيوية» إلى آخر جزء من أسطورياته[21] كما يتجلّى في تواضعه الجم أثناء بحثه الدؤوب من خلال الأساطير عن «بنية الفكر البشري» وعن حل لمعضلة المقابلة بين الفكر الأسطوري والفكر العلمي، وفي اعتباره أن الحد الفاصل بينهما ليس بين الشعوب ولكن بين الثقافات.

على أن أعمال ليفي ستروس قد قامت على ألسنية الرواد الأوائل، وكانت في رأي بعضهم صالحة لتحليل اللغة إلا أنها لم تكن تسمح بتحليل الخطاب، وما زالت البحوث فيه جارية. فمصادرة التماثل بين جميع مستويات الكلام[22] محل نظر، خاصة وان الخطاب لا يتقوم من مجموع الجمل المكونة له.

وعلاوة على ذلك، فإن النموذج اللغوي الذي اعتمده ليفي ستروس نموذج جزئي[23] لأنه يختار التركيبة (Syntaxe) - لتفضيل أصحابه النظر في العلاقات بين عناصر الأسطورة وإخراجها في شكل جمل مقتضبة مترجمة عن تلك العلاقات - على حساب الدلالة والمضمون. ويرى بعضهم أن ذلك المنهج ربما صادف ما صادف من النجاح لأنه طُبّق على نوع من المجتمعات بعينه، هي المجتمعات المسماة بالطوطمية وهي غنية - على حدّ قول بعضهم - بالبنى التصنيفية لمظاهر الكون والطبيعة، وأن ذلك المنهج قد لا

---

(20) حول قراءة الأساطير يراجع كتاب بيار كريسّان Pierre Cressant «ليفي ستروس»، الفصل الرابع، ص 111-148، ومقال دان سباربر Le Structuralisme en Anthropologie Dan Sperber. في كتاب جماعي «ما البنيوية»، ص 169-238.

(21) يتجلى ذلك التطور في انتقاله من اعتبار الرواية من الأسطورة الواحدة بمثابة اللفظ ومجموع الروايات بمثابة اللغة والمرجع إلى مرجع آخر هو السياق الإتنوغرافي. انظر: معجم الأساطير، ص 573.

(22) كذلك فعل «رولان بارت» في النموذج الذي اقترحه لتحليل الحكايات تحليلاً بنيوياً (مجلة Communications عدد 8 سنة 1966. ونقد «إميل بنفنيست» في كتابه: Problemes de Linguistique Generale سنة 1966. وهو يؤكد في مؤلفاته على ضرورة بناء كل نظرية في الكلام على اعتبار وجود نظامين من الوحدات هما وحدات اللغة ووحدات الخطاب.

(23) انظر أيضاً نقد المنهج البنيوي في تحليل الأساطير في الموسوعة العالمية، مقال أسطورة 532. وفي معجم الأساطير - إشراف إيف بونفوا ص 573، وفي مجلة Poetique، عدد 1، ص 33-34. وكيف أن أصحاب هذا المنهج يهملون الجانب الدلالي من جهة وخصائص الخطاب السردي من جهة أخرى.

يحـالفـه التـوفيق في مجتمعـات تنتمي إلى المجـال السـامي والهلينستي والهنـدي الأوروبي[24].

أما الوجه الثاني من أوجه النقد لهذا المنهج في تحليـل الأساطيـر فهو أنـه يكاد يحيـل الأسطورة إلى مجرد معادلة رياضية أو لعبة منطقيـة وليس ذلك عيبـاً في حد ذاتـه لولا أنـه يقلص من أبعادها ويتجـاهل أن الأسـطورة ذات أبعاد أنـطولوجية لأنها كـلام ما يقـال عن شيء ما وهو ما يوضع ضمن هذا التحليل بين قوسين أو يُمرُّ عليه مرور الكرام.

(24) الموسوعة العالمية، الأسطورة، ص 532.

2.4 ـ الأسطورة والتحليل النفساني:

إنما الحلم أسطورة الفرد ولا يمكن تفسيره إلا بشبقه الفردي. أما الأسطورة فهي حلم شعب وتفسر بالشبق الجماعي على ان الرموز في كليهما هي هي.

(فرويد) ـ استشهد به «روجي. باستيد» ص 1047

لم يكن فرويد ـ مؤسسُ علم النفس ـ أول من اكتشف الجانب اللاشعوري من نشاط البشر النفسي الذي عنه تصدر الأحلام والأساطير. غير أنه لم يهتم بالأساطير إلا عرضاً في سياق بحثه عن الوسائل التي تتيح معرفة دلالات الرموز في الخيال والأساطير والأحلام[1]. وكان ذلك أثناء معالجته لبعض العصابيين أو المرضى بالذُهان (Psychose). وقد أراد أن يقيم البرهان على وجود شبه بين حياة الهمج النفسية من جهة، والمصابين بأمراض نفسية من جهة أخرى. ولهذا، فإن إسهامه في تحليل الأساطير لا يتمثل في ما خلّفه من نصوص نظرية قليلة بقدر ما يتمثل في الإطار النظري الأشمل الذي تنزلت فيه أعماله ـ مثلما يمكن أن نتبين ذلك من خلال كتابه «تأويل الأحلام» ـ وكانت فتحاً مبيناً يمكن مقارنتها معه باكتشافات «كوبرنيكس» و«داروين» وتبديد أوهام الإنسان حول موقع الأرض من الكون ومنزلة الإنسان فيه لأنها كانت تشكل تحدياً للمثالية الفلسفية من جهة ولعلم النفس التقليدي المفرط في عقلانيته من جهة أخرى.

إن النزاع الجوهري القائم داخل الفرد عامة كما هو متعارف عليه عنده يجري بين الطبيعة والثقافة. فتراه يسعى للمصالحة بينهما بواسطة أعمال لاشعورية ذات أبعاد رمزية، منها ما هو فردي مثل «الإسقاط» و«الانعكاس» والأحلام ومنها ما هو جماعي كالأسطورة. فيجد الفرد في كليهما متنفساً له من إلزامية المجتمع وقهره وكبته أو من «العقل الواعي» فيتحرر من قيود الزمان والمكان وقوانين الواقع، ويكون التعبير عن ذلك بلغة رمزية غير مباشرة تحوج الناظر في كليهما إلى التفسير والتأويل.

---

(1) اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بصفة خاصة على:

J. JACOBI: Archetype et symbole dans la psychologie DE JUNG in «Polarité du symbole», Etudes éarmélites, p.167-205.

A. GREEN: Le mythe, un objet transitionnel collectif, in: «Le temps de la reflexion», 1980, p.99-131.

روجي باستيد: الإثنولوجيا العامة الميثولوجيا، ص 1047-1049.

Sigmund Freud: Introduction à la Psychanalyse, P.U.F, p.19.

أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، فصل ما هي الأسطورة، 15-75.

ورغم اكتشاف فرويد لأهمية الرمز ضمن اهتماماته بالجانب اللاشعوري أو المكمون من حياة الإنسان، فإن ما يُعاب على نظريته إنما هو نزعتها التقليصية المغالية المتمثلة في اعتباره الغريزة الجنسية القطبَ الذي تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان[2] واعتباره أن الرمز مجرد ظاهرة مَرَضية لا غير، وفي سلوكه مسلك الطبيعيين وقوله بأن الأساطير تصور قضية أبدية هي قصة رغبتين أساسيتين تسلطتا على الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ هما رغبة قتل الأب من جهة، ورغبة الزواج من الأم من جهة أخرى، كما يأخذ عليه بعضهم أنه حصر حقيقة الميثولوجيا في أنها مجرد تكرار ملحٍّ لبعض التصورات اللاشعورية المركَّزة على الجنس[3].

وقد حاد كارل غوستاف يونغ (1875-1961) تلميذ فرويد ورأس مدرسة زوريخ، الذي أولى الأسطورة عناية فائقة وتعمق في دراستها، عن مذهب أستاذه في فهم الأساطير[4] والأحلام وتأويلها متجاوزاً إياه صارفاً اهتمامه إلى اللاشعور الجماعي ـ لا الفردي ـ ناظراً إلى الرموز لا بصفتها تعويضاً عن رغبات شبقية لم يتم إشباعها ولا تعبيراً عن مكنونات مكبوتة في اللاوعي الفردي مما يجعلها مجرد علامات أو دلائل Signes أو أعراض مَرَضيّة Symptomes إنما بصفتها صوراً ورموزاً جماعية «تتجسد» من خلالها النماذج الأصلية Archetypes التي يوفرها اللاوعي الجماعي وتبدو في بعض الأحلام والمبدعات الفنية وفي الأساطير لإقامة التوازن بين مختلف عوالم النفس من فكر وعاطفة وتجاوز النزاعات.

أما النماذج الأصلية أو النماذج الأولى فهي «في حد ذاتها» أشبه بالقوالب الفارغة إلا أن الوعي هو الذي يجسِّمها ويجعلها في الحين قابلة للإدراك[5] بإخراجها من حيز الكمون إلى حيز الفعل، وإدراجها في الزمان والمكان في شكل صورة. وبيان ذلك مثلاً، أن نموذج الصراع بين الظلمات والنور أو بين الخير والشر قد يتبدى في صورة صراع بين بطل ووحش، أو أن نموذج الموت والبعث قد يتمثل في صور رمزية شتى تتجدد على مر

---

(2) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، (معرب)، ص 52-53.

(3) J. JACOBI: Archetype et Symbole dans la Psychologie.

De JUNG, in «Polarité du Symbole» Etudes Carmelites, p.167-205.

(4) انظر له خاصة:

C. GUSTAV JUNG: métamorphose de l'âme et des symboles

وكتابه: C. Gustav Jung: un mythe moderne N.R.F.-Gallimard, 1961.

C.G. JUNG et CH. KERENYI: Introduction à l'essence de la mythologie.

(5) GILBERT DURAND: L'imagination symbolique P.U.F., 1968-2e ed, p.62.

الزمان وتتلون حسب الظروف والملابسات وقد تنقلب من الضد إلى الضد كالماء رمز الحياة وإفناء الحياة بالطوفان، ومثل الشجرة وقد تكون رمزاً للتجدد والخلود أو رمزاً للكون والعروج إلى السماء أو كالنار رمزاً للحب والدفء أو للجحيم والعذاب المقيم. ويفترض صاحب هذه النظرية أن تلك النماذج الأصلية مترسبة فينا، آثار موروثة عن أولى تجارب الإنسان الوجودية وهو يجابه الطبيعة أو غيره من البشر أو نفسه وأنها مرتسمة لديه في اللاشعور وهي نظرية تفتقر إلى الحجة والبرهان.

وإذا صدقنا هذه الفرضية وقبلناها جدلاً، فإن الأحلام ـ في مستوى الفرد ـ والأساطير ـ في مستوى الجماعة ـ توفر لنا صوراً عامة عن تاريخ البشرية وخبرتها القديمة وتتيح لنا معرفة ماضيها بما اختزن في أدمغتنا واستورع فيها من تلك «الصور الأولى» أو «النماذج الأصلية» اللاشعورية[6].

وإذا طرحنا جانباً قضية أصل تلك «النماذج الأولى» فالمهم هو أنه يوجد ـ فوق اللاشعور الفردي الذي حاول فرويد سبره ـ لاشعور جماعي ثابت وكونيّ وهو الذي تهجع فيه تلك النماذج الأصلية فتكون مستعدة بالقوة للخروج في شكل صور ورموز، مؤهلة لتنتظم في سلاسل من التصورات الرمزية تخرجها من حيّز الكمون إلى حيّز الواقع والفعل في سياق اجتماعي مثلاً أو في مركّب أسطوري يتشكل النموذج الأصلي الواحد ضمنه في رموز شتى كما قلنا آنفاً[7].

وما تزال الأساطير من مشاغل علماء النفس[8] لا سيما من حيث سعيهم إلى تحديد طبيعتها ووظيفتها ضمن العمليات اللاشعورية التي من بينها الوهم (Illusion) وابتداع ما لا وجود له أي التخريف (Fabulation). فهي تشكل عند بعضهم مجالاً يسمى حقلاً وسيطاً أو مجالاً وسيطاً (Champs Transitionnel) من شأنه أن يولّد أشياء لا ينطبق عليها التمييز المتعارف عليه في المنطق بين الكينونة (être) وعدم الكينونة (Non-être)[9]، لأنها

(6) «النموذج الأصلي ـ على حد تعريف «جيلبار دوران» ـ شكل ديناميكي وبنية منظّمة للصور إلا أنها تفيض عما هو فردي أو إقليمي أو إجتماعي، من عوامل تشكيل الصور وتجسيدها»، انظر المصدر السابق، ص 62، مثل النموذج الام وقد يكون الكهف أو الجبل أو بطن الحوت أو الجنية أو الساحرة.

J. JACOBI, idem, p.167.

(7) روجي باستيد، ص 1067.

(8) منها أعمال أوتّو رانك (Otto Rank) و (Geza Roheim) رغم أنها تستدعي بعض التحفظات.

(9) A. GREEN، المرجع السابق، ص 120-121.

تقع في حيِّز هو بين الواقع الذاتي الفردي والواقع الخارجي الجماعي. فلا هي جزء من الواقع الخارجي المادي ولا هي من صعيد الواقع النفسي، وهو واقع لا يكون إلا فردياً بينما للأسطورة طابع جماعي. ومع ذلك فهي تنتمي إلى الواقع النفسي بما لها من صلة مع الأحلام والاستيهام وسائر أشكال الشعور الفردي، وهي تمت بصلة واضحة إلى الواقع الخارجي بما أنها تندرج ضمن الواقع الاجتماعي لما تحظى به من إجماع بين أصحابها وتوفر ـ على حد قول ميرسيا إلياد ـ «النموذج الأصلي لجميع أشكال الإبداع مهما كان الصعيد الذي تتم فيه بيولوجياً كان أو نفسياً روحياً، وتكون وظيفتها تحديد النماذج المثلى لجميع الأعمال البشرية ذات الدلالة»[10].

وبناءً على ما ذكرنا، فإن الأسطورة ـ شأنها شأن الأحلام وسائر المبدعات الخيالية ـ تقوم بدور الوسيط الملائم الموائم بين الطبيعة والثقافة وتضطلع بمهمة المعدِّل أو المنظِّم في مجتمع ما لأنها تطلق العنان للخيال ما لم يهدد باكتساح الواقع.

وإذن فلا سبيل إلى فهمها إلا في سياقها الجماعي بينما يندرج الحلم في سياق فردي، وإن كانت رموز الأحلام هي نفسها خاضعة من حيث تفسيرها وتأويلها لما تصوغه المجموعة من سنن (Codes)، ومن ثمة تتضاعف في رأينا أهمية المقارنة بين الحلم والأسطورة والبحث فيما بينهما من الوشائج والمناسبات حتى في مستوى التأويل. ولا يتقوم معنى الحلم طبعاً أو معنى الأسطورة مما يتجلى من خيط الحكاية وظاهر القصة. فهما يستوجبان التأويل بل يستدعيانه. وليس مردّ ذلك إلى ما قد يتسمان به أحياناً من غموض المحتوى أو اضطرابه في الحلم «الطبيعي» بقدر ما هو ناتج عن أن الحلم والأسطورة هما بعد نتاج تأويل (بما أنهما قد تشكلا في صلب خطاب شفوي أو مكتوب يجري في مجرى الزمان). وإذن، فيمكن أن نَعُدّ أي تأويل للأسطورة أو الحلم تأويلاً من الدرجة الثانية أو تأويلاً لتأويل. ويتمثّل عمل المحلل عندها في الكشف عن عمليات التأويل الأولى اللاشعورية وإبراز جملة من العلاقات تظل خفية طالما بقي المحلل متتبعاً للأسطورة مقطعاً مقطعاً.

وإذن، فللأسطورة في رأي علماء النفس مستويان: سطحي وعميق، وينبغي التوسل للثاني بالرموز والنماذج الأصلية.

---

(10) المرجع السابق، ص 120.

وجماع القول، أن الأسطورة تنتمي إلى ثلاثة أصعدة يتراكب الواحد على الآخر دون أن يعني ذلك تنافيها. وجميعها توجه عملية التأويل.

ـ فالأسطورة تنتمي أولاً إلى الصعيد اللاتاريخي anhistorique وهو صعيد الكليات universaux اللاشعورية الجماعية التابعة للفكر الأسطوري عامة. وهو الصعيد الذي تكون فيه للرموز الكبرى معانيها الكونية أو شبه الكونية (كما في رمزية الماء والنار والأم).

ـ وتنتمي أيضاً إلى الصعيد الثقافي الجماعي أي إلى المعطيات الثقافية الخاصة بمجموعة بشرية ما وتكون فيها الرموز التي تطفو في الأحلام أو في الأساطير مصطبغة بثقافة معلومة في سياق تاريخي معلوم.

ـ كما أنها تنتمي إلى الصعيد الفردي وهو يتكوّن من عوامل لاتاريخية وتاريخية وأخرى طبيعية وثقافية تستند إلى مولّدات رمزية (Matrices Symboliques) لاشعورية بالمعنى الذي للكلمة في علم التحليل النفساني.

وتتفاعل هذه الأصعدة فيما بينها وتتضامن كي تنتشر الأسطورة وتظل حية وتتحول فإذا رمزيتها إما أكثر ثراءً أو أشد فقراً من حيث نجاعتها الرمزية[1].

إن هذه النظرة إلى الأساطير من زاوية نفسية تقتضي أن يكون تحليلها بحسب ما تنتمي إليه من مستويات عديدة. فمن التحاليل ما ينبغي أن ينطلق فيه المرء من العلاقات في صلب الأسطورة الواحدة ثم فيما بينها وبين مثيلاتها أو قريناتها، وهذا صعيد أول.

وعلى صعيد ثانٍ، يمكن للدارس أن يطمح إلى إدراج الأسطورة الواحدة أو مجموعة الأساطير في إطارها الثقافي وذلك من خلال ربط الوحدات الأسطورية (الميثمات) Mythèmes ـ حسب تعبير ليفي ستروس ـ بالمعطيات التابعة لها ومن جملتها السياق.

وثمة صعيد ثالث يتمّ فيه التقريب بين البنى الأسطورية و«البنى الحاضرة في تشكيلات الوعي الفردي»، باعتبار أن الأسطورة توحّد، على الصعيدين المذكورين، صعيد الفرد وصعيد الجماعة، وأنها تعقد بينهما صلة ومناسبة تستعمل من خلالها سُنّتان أو قانونان هما السنّة الجماعية من جهة والسُنّة الفردية من جهة أخرى.

---

(11) المرجع السابق، 126-127 ويسوق شاهداً على ذلك أسطورة أوديب وما آلت إليه في المسرح اليوناني - كما في تراجيديا سوفوكل: «أوديب ملكاً».

وخلاصة القول أن فائدة هذا المنهج النفسي، الذي يتناول أصحابه الأسطورة مقربين بينها وبين الحلم[12]، تكمن في محاولة الربط بين ما هو فردي وما هو جماعي ربطاً جدلياً. كما تتجلى في التنبيه إلى إمكانية الاستفادة من الأحلام وتعبير رموزها[13] استناداً إلى أن السنن المعتمدة في فكها وتأويلها هي سنن اجتماعية رغم أن الحلم فردي.

وتُتبين أيضاً في التشابه القائم بين خطابين هما بُعدُ تأويل لواقع أو لأحداث ما، خطابين ربما انطويا على منطق غير المنطق الظاهر. ونحن نقول هذا، رغم ما يمكن أن يؤخذ على أمثال يونغ واتباعه ـ كما بين ذلك البنيويون ـ من أنهم يتصورون الرمزية تصوراً خاصاً ويعملون على النص ولكن لا يعملون على سياقه، فضلاً عن أن همهم مُنصبٌ على المعجم أي على العناصر أو الوحدات معزولة، أكثر مما هو منصب على النظام الذي هي في صلبه مندرجة.

---

(12) خاصة «بياجي» PIAGET. في كتابه: La Formation du Symbole وهو يقيم البرهان على ما يتسم به التفكير الرمزي ومعنى المفهوم (Sens conceptuel) من انسجام وظائفي مؤكداً وحدة جميع أشكال التصوّر وتضامنها فيما بينها.

(13) بدا لنا من المفيد الاستعانة بكتب تفسير الأحلام العربية الإسلامية في تأويل بعض الرموز الأسطورية. وقد تبيّن العرب قديماً ما بين رموز الأسطورة والحلم. انظر رمزية الأنف في أسطورة تولد الفارة من أنف الفيل ضمن قصة نوح وعبارة «خطة أبيه». لدى ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 472، والثعلبي: عرائس المجالس، ص 51.

وانظر شكري محمد عياد: البطل في الأدب والأساطير، ص 7، ويشير إلى أن أساتذة التحليل النفسي عُنُوا عناية كبرى بأبطال الأساطير واستخدموا رموز الأساطير في تفسير الأحلام ثم عادوا فطبقوا علم النفس على الأساطير والأدب.

3.4 ـ الأسطورة والفلسفة:

«إنّ الإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم».

«L'homme a toujours aussi bien pensé».. Claude Levi-Strauss

Le Mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit.

Hegel Cité par Cassirer, Philosophie des formes symboliques, T.2, p.8.

تُرى ما علاقة الأسطورة بالفلسفة؟ وما عسى أن تكون القضايا الفكرية التي يمكن أن تتضمنها الأسطورة بصفتها خطاباً وشكلاً من «الأشكال الرمزية» يطرح علاقة الذات بالموضوع؟ فما أبعد الفلسفة عن الأسطورة في الظاهر! ذلك أن الأسطورة تبدو لأول وهلة خطاباً مناقضاً للفلسفة والبحث عن الأسباب والمسبّبات و«الجواهر» وتخليصها من كل ما هو عرض أو حسب العبارة الشهيرة التي بها يعرّفون الفلسفة «معرفة الموجودات بما هي به موجودة». ذلك أن الحكايات و«التخريف» (Fabulation) تنتمي كما رأينا(*) إلى مجال وسيط بين الكينونة وعدمها، وتتنافى وأحكام العقل. هذا هو الأساس الذي بمقتضاه ميّز اليونان في العصور الكلاسيكية بين «الميثوس» (Muthos) و«اللوغوس» (Logos)[1]. ولم يزل ذلك التقابل منذ أفلاطون ـ رغم أنه اعتمد الأسطورة على سبيل المجاز والتمثيل (لبسط فكرة فلسفية من خلال أسطورة الكهف) ـ وسقراط حتى القرون الأخيرة لاسيما مع الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر وقد رفضوا الأساطير باسم العقل، أو أصحاب المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وقد اعتبروها طوراً من أطوار البشرية التي ولّت وانقضت، ثم مع بعض المفكرين المعاصرين الذين حاولوا أن يعيدوا إليها اعتبارها ضمن إعادة اعتبار للمخيال أو لضروب أخرى من التفكير لا بواسطة المفاهيم ولكن بواسطة الصور والرموز.

وتفسر بعض المواقف المناهضة للأساطير، أن الأساطير تبدو متناقضة والمعرفة العلمية

(*) فصل الأسطورة والتحليل النفسي، الحاشية رقم 9.

(1) للأسطوري طابع سردي لاعقلاني حدسي ومثال ذلك تراجيديا إسخيلوس بينما للوغوس سمة الخطاب الجدلي المنهجي المنظّم ومثال ذلك جدل سقراط انظر: نيتشه: نشأة التراجيديا عن «ويلليك» و«وارين» النظرية الأدبية (بالفرنسية) ص 266.

والفكر الموضوعي متنافية وإياهما. ولئن كان نقد الفلاسفة المعاصرين طبيعياً أو ضرورياً ضمن عملية الاستفهام الفلسفي عن الموجودات وما هي به موجودة[2]، فإنه لم يحمل على الأساطير حملة الفلاسفة العقلانيين والوضعيين بل أعاد طرح المقابلة القديمة بين الميثوس واللوغوس على أسس جديدة وعلى ضوء آخر المستجدات في العلوم الإنسانية.

فلقد أكّد «هيغل» أن للأسطورة علاقة داخلية ضرورية مع المهمة الأم التي تسعى إليها ظواهر الفكر (Phénoménologie de l'Esprit)[3]. أما «أرنست كاسيرر»[4] فقد تنبه إلى أن الأسطورة تقع ضمن دائرة هي دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق أي ضمن نظام أشكال التعبير الفكرية، أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر[5]، بل إن أصل الأشكال النظرية من الثقافة (بالمعنى الألماني للكلمة وهم يقابلون بين ثقافة/حضارة على أساس أن الثقافة لما هو روحي والحضارة لما هو مادي) لها جذور في الوعي الأسطوري. يقول:

«إن مفاهيم المعرفة النظرية الأساسية أي مفاهيم الفضاء والزمان والعدد والمفاهيم القانونية والاجتماعية مثل مفهوم الملكية وكذلك جميع البناءات (Constructions) الخاصة بالاقتصاد والفن والتقنيات لا تتحرر إلا تدريجياً من ذلك المحيط ومن ارتباطاتها الأسطورية»[6].

وأولى المجادلات الفلسفية عند بعضهم قد نبعت من الأساطير ذات الصلة ببدايات الكون ونشأته وصورته في الأذهان[7] وتأسيساً على ما سبق يمكن أن نقول مع ميرسيا إلياد: «إن وظيفة الأسطورة لهي إضفاء دلالة ما على العالم والوجود. فبفضل الأسطورة

---

(2) هو النقد المتولد خاصة عن ماركس ونيتشه وفرويد. يقول هيجل:

(3) Le mythe entretient un rapport interne et nécessaire avec la phénoménologie de l'Esprit (Hegel) in Cassirer: philosophie des formes symboliques-T 2, p.10.

(4) خصص للأسطورة الجزء الثاني من كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية (1923-1929-1924)، الدولة والأسطورة (1945-1944).

(5) انظر كتابه: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 8-1924.

(6) أرنست كاسيرر: المرجع السابق، ص 9، وسائر الجزء الثاني حول مقولات الموضوع والسببية والزمان والمكان والعدد وكيف أنها موجودة في المنطقين العلمي والأسطوري مع فوارق نوعية (de mode).
وبشأن المقابلة بين الفكر العقلاني والفكر الأسطوري، انظر:
George Gusdorf: Mythe et Métaphysique, Paris, 1953.

(7) ميرسيا إلياد ـ مظاهر من الأسطورة ـ 177-178.

يمكن إدراك العالم بصفته نظاماً كونياً قابلاً للفهم والإدراك، بل إن آراء أفلاطون الفلسفية المثالية تدخل بالنسبة إليه في هذا الباب لأنها تعبر عن «الذهنية البدائية» مثلما يقول بذلك بعضهم[8] وكذلك فلسفة الأنوار عند الكاتب الفرنسي «جان جاك روسو» مثلاً وموقفه من الطبيعة شبه الديني، ويتضمن في المستوى العميق منه أي على صعيد الأحلام والخيال وبعض مميزات السلوك والفكر الأسطوريين»[9].

بل إن الأسطورة قد تتمازج والتاريخ عند انتقال المعيش إلى المكتوب، إما بإسقاط الحاضر على الماضي أو بتضخيم الماضي. وفي كلتا الحالتين، تُوظَّف الأسطورة وبناها اللاتاريخية في الإيديولوجيا[10].

ومن جهة أخرى، فإن للأسطورة علاقة أخرى بالابستمولوجيا أو فلسفة العلوم، فلا سبيل حسب كاسيرر إلى فهم تطور العلم فهماً تاماً كاملاً ـ أي باعتباره معنًى «فكرياً» idéel لا زمانياً ـ إلا شريطة أن نتبين كيف ينطلق من مجال الحدس المباشر الأسطوري «Immediateté Mythique». وكيف يتبلور انطلاقاً منه وكيف يجعل قانون تلك الحركة قابلاً للفهم والإدراك «Intelligible»[11].

بل من المفارقات أن نظرية المعرفة الوضعية مثلما صاغها «أوغست كونت» أسطع برهان على ما قلنا. فلئن كان الغرض الذي ترمي إليه كل معرفة وضعية هو تخليص العنصر الموضوعي من كل ما قد يشوبه من الذاتيات ولا سيما من التعليلات الماورائية، فإن نظرية «كونت» القائلة بأطوار ثلاثة متتابعة هي طور السحر فطور الدين فطور العلم والتي اعتبرت فيها الأساطير تابعة لعصور ما قبل التاريخ ولماضي البشرية البعيد وطفولتها قد استحالت في النهاية وعلى عكس ما يظن صاحبها إلى بنية أسطورية دينية.

وعلى العموم، فلا وجود حسب الفلاسفة لحد فاصل فصلاً مطلقاً بين الوعي النظري والوعي الأسطوري باعتبار أن الوعي الأسطوري القائم على ما هو مباشر أو حدسي هو برهة في المسار المؤدي إلى الوعي الموضوعي أو القائم على التجربة العلمية وإلى التفكير بواسطة المفاهيم المجردة، وإذا انطلقنا من تعريف ميرسيا إلياد للأساطير بأنها

---

(8) المرجع السابق، ص 48-49.

(9) ميرسيا إلياد، مظاهر من الأسطورة، ص 139.

(10) المرجع السابق، ص 12.

(11) المرجع السابق، ص 11.

تصور البدايات في زمن غير الزمن التاريخي، وأن لكل أسطورة وظيفة تأسيسية بمعنى أنها تروي لنا كيف بدأ كل شيء، أمكننا آنذاك القول إنها تؤسس المعنى والدلالة وتضفي الإنسجامَ على عالمي الطبيعة والثقافة، والتناغمَ على علاقة الإنسان بكليهما.

كما تتصل الأسطورة من جهة أخرى بالحكمة ليس فقط على اعتبار أنها تشتمل على مجموعة من النصائح هي خلاصة تجربة الجماعة، ولكن بالنظر إليها من وجهيها الوجودي والأخلاقي بصفتها محاولة لاستكشاف الكون وسبره بمعرفة مختلف ما فيه من الكائنات وتنظيمها وتسميتها، وهي عمليات من شأنها أن تدل عل أن الإنسان قد خرج بها من طور الغموض والإبهام وأنه قد حسم فيها ورأى فيها رأيه.

وهكذا، تبدو العلاقة بين الأسطورة والمنطق على نحو أوضح. بمعنى أن الفكر الأسطوري يقوم على صعيد لا شعوري بما يقوم به المنطق والحكمة بصفة شعورية أي بإرساء الدلالة وجعل التواصل بين البشر ممكناً من خلال ما يتم من عمليات لا تخرج في الحقيقة عن التمييز والتقابل والترابط بواسطتها يتشكل في الذهن وينتقش فيه نظام المقولات التي ينبني عليها البعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد النفساني[12].

ولعل أعمال ليفي ستروس البنيوية من أفضل ما يستدل به لتدعيم تلك الفكرة التي مفادها أن الأسطورة «أداة منطقية لحل صعوبة ما» أو أنها «تمد الجسور بين المظاهر المتناقضة من الواقع، بين الحياة الاجتماعية وبين صورة الكون (Cosmologie)» أو «إن الإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم»[13]. وإن الفارق الوحيد إنما هو في موضوع التفكير لا في طريقته، وهو ما به دحض آراء بعض علماء الإناسة من التطوريين القائلين بأن الأسطورة تعبر عن فكر «سابق للمنطق» (Prélogique).

هكذا إذن، ومن خلال علاقة الأسطورة بغيرها من أشكال الخطاب ومن خلال مختلف ما تضطلع به من وظائف نتبين أن لها أبعاداً متعددة من انطولوجية وأبستمولوجية وذرائعية. والفلاسفة المعاصرون قد عادوا بنا في الحقيقة إلى نفس الإشكال الأول عبر المقابلة بين

---

(12) دائرة المعارف العلمية «أنسيكلوبيدي أونيفرساليس» مقال أسطورة ج 12، ص 526-537.

بول سميث: «مقال طبيعة الأسطورة»، ضمن كتاب: L'unité de l'Homme, p.259.

Pour une Anthropologie Fondamentale Collection., T.3.

(13) كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 248.

الميثوس واللوغوس إذ ردوا الاعتبار إلى الأسطورة. والطريف هاهنا أن ذلك قد كان مناسباً طرداً لردهم الاعتبار إلى المِخيال (Imaginaire).

فالفلسفة العقلانية مع «ديكارت» والوضعية مع «أوغست كونت» التي حكمت على المخيلة واعتبرتها «سيدة الخطأ والضلال»[14] (La Folle du Logis) هي نفسها التي انكرت الأسطورة معتبرة إياها خيالات وأوهاماً باطلة تعود إلى طور سذاجة البشرية انطلاقاً من أسطورة أخرى هي «العلموية» أو أسطورة العلم والتقدم اللانهائي.

وصفوة القول، أن الفلاسفة المعاصرين (كانط وهيغل وبرغسون وهايديغير وكاسيرر) قد ذهبوا يتدبرون ـ ضمن اهتماماتهم بالفكر في حركيته ـ تلك الطاقة الخيالية الجبارة التي تتولد عنها التصورات (Représentations)، متسائلين عما إذا كانت المعاني التي يُعبِّر عنها ضمن الفكر الأسطوري من خلال الأساطير وزمانها الذي ليس له زمان تاريخي دون تلك التي يُعبَّر عنها بواسطة المفاهيم في الفلسفة. وبعدُ أفلا تكون الأسطورة معبرة بواسطة تلك الوظيفة «التخريفية» (Fabulatrice) المتصلة بالمخيال عن حقيقة أخرى ليست دون الحقيقة العلمية أهمية، إلا أنه يتعذر التعبير عنها في صورة أخرى أي باعتبارها نظاماً رمزياً.

وهكذا، يمكن القول إن اهتمام الدارسين من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس والفلاسفة بالأساطير ليَدل على الأهمية التي صارت تُولى لهذا الشكل من أشكال التعبير، وسواء انطلقوا من الفرد واعتبروا الأساطير تجليات لعوالم النفس والفكر أو للنماذج الأولى الأصلية، أو انطلقوا من المجتمع فنظروا إليها بصفتها قصصاً فيها سرد لواقعة يعتقد أصحابها أنها حقيقية ويحيونها من خلال الممارسات الطقوسية أو باعتبارها أنظمة من الصور نجد فيها النزعات الدفينة التي تتجاذب شعباً من الشعوب فتمثّل نداء أو دعوة إلى الفعل وهو ما يصدق أساساً على الأساطير السياسية، أو انطلقوا من موقع آخر فنظروا إليها نظرة تنزلها ضمن ظواهر الوعي البشري عامة أي ضمن الكليات البشرية وما يسمى بالوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري، فجميعهم ينزّل الأساطير منزلة فكرية مرموقة لا تقلّ عن سائر أشكال التفكير بواسطة المفاهيم المجردة أو عن سائر «الأشكال الرمزية».

---

(14) انظر جيلبار دوران (Gilbert Durand).

Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire, p.15.

كما يجدر بنا أن نلاحظ أخيراً، أن محاولات تفسير الأساطير تفسيراً علمياً قد كانت انتقالاً من الخارج إلى الداخل، أي من محاولة ربطها بالظواهر الطبيعية أو التاريخية أو الجغرافية أو الاجتماعية، إلى البحث فيها إما عن كوامن النفس البشرية أو عما تتميز به من حيث هي بلاغ وخطاب ونظام رمزي أو سيميائي من جهة أخرى.

افترى من الممكن بعد هذا، الوصول إلى تعريف جامع مانع للأساطير يكون شاملاً لأبرز مقوماتها بنية ومضموناً ووظيفة ويكون ذا قيمة منهجية وعملية؟

4.4 ـ تعريف الأسطورة:

إن الباحثين الذين تصدّوا للأساطير بالدراسة من بين علماء الإناسة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة قد صادفتهم مثل هذه القضية وتفرقوا بشأنها شيعاً. فمنهم من رفض التقيد بتعريف لها صريح، ومنهم من حاول تعريفها بمضمونها، إما من حيث هي (أو في ذاتها) أو بالمقارنة مع أشكال سردية أخرى مثل «القصة العجيبة» أو «القصة شبه التاريخية» ذات الصبغة الأسطورية أو «الخرافة». ومنهم من نظر إليها من زوايا أخرى باعتبارها شكلاً سردياً، أو نظاماً رمزياً أو نظاماً سيميائياً. كما أن منهم أيضاً من رام تعريفها تعريفاً وظيفياً، بل إن من الدارسين المتأخرين مَن شكّ في وجودها أصلاً أو اعتبر وجودها رهين خطاب أو خطابات أخرى هي التي تجعل لها محلاً أو معنى.

1.4.4 تعريف الأسطورة بمضمونها:

ومن المحاولات التي عمد أصحابها إلى تعريف الأسطورة بمضمونها، قول بعضهم إنها «حكاية تلعب فيها الآلة دوراً أساسياً فأكثر»[1] والغاية منها تفسير أمر من الأمور هو، إما علة ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو أصل نشأة مؤسسة من المؤسسات الإنسانية أو سنة من السنن، وإنها في جوهرها قصة تعليلية[2]. وهي لدى آخرين: «قصة حقيقية جرت في بداية الزمان تصلح أنموذجاً يمكن أن يحتذيه البشر في سلوكهم»[3]، أو «قصة مقدسة تروي حدثاً وقع في بداية الزمان»[4].

أما التعريف الأول فيُضيّق من حقيقتها إذ هو يسند إلى الآلهة دوراً مبالغاً فيه، قد لا نجده في حكايات أسطورية تابعة لثقافات شعوب متعددة، بل حتى في نوع مخصوص من الأساطير اليونانية مثل أسطورة أوديب وهي التي تُتخذ في كثير من مجالات الدراسة

(1) A.H. Krappe - La Genèse Des Mythes، ص 15.

وجوزيف شلهود Les Structures Du Sacré chez les Arabes، ص 117. وشبيه بهذا التعريف حد صمويل نوح كرامر لها قائلاً: «إنها تتألف من قصص الأبطال والأرباب مولدهم وموتهم وحبهم وبغضهم وأحقادهم ومؤامراتهم وانتصاراتهم وهزائمهم وأعمال الخلق والتدمير»، أساطير العالم القديم، ترجمة عبدالحميد يوسف، ط 1974، ص 17.

(2) شلهود، المصدر السابق، ص 188.

(3) شلهود، المصدر السابق، وكارل غستاف يونغ وش. كيريني:

Introduction à l'Essence de la Mythologie, p.16.

(4) ميرسيا إلياد: Mythes Rêves et Mystères, p.18 et Aspects du Mythe, p.83.

ويشير إلى أن ما فعله الإله أو الأسلاف يعتبر مقدساً. وكذلك ما يفعله البشر محاكاة لهم، أما سواه فلا.

نمـوذجاً. وأمـا التعريف الثـاني فيضفي على الأسطورة معنًى قـدسياً ويجعلهـا مبنيـة على «حقيقة» من الحقائق. ومعنى ذلك بالنسبـة إلى أصحابهـا (راويها وجمهـورها) لا بـالنسبة إلى دارسها، نموذج ومثال يسن قواعد السلوك ويثبتها في الشعـائر، فتكـون كل شعيـرة لا مجـرد تكرار لمـا حصل في قـديم الزمـان وسالف العصـر والأوان وإنما أشبـه بـالـ «خلق الجديد» يمحّي فيه الفرق بين الزمن التاريخي غير المقدس، والـزمن الأول المقدس زمن البدايات والأصول فتحيي الأسطورة حاضراً مطلقاً وتكون لها قيمة ذرائعية لا شـك فيها[5].

وكذلك كانت الأسطورة لدى شعوب ما بين النهرين كمـا تتجلى من خلال ملحمـة الخلق البابلية «الإينوما إيليش»[6]. وإذن، فهذا التعريف إنما يصدق أكثر ما يصـدق على أسـاطيـر الشعـوب القديمـة التي كانت محـل اهتمام هـ. كـراب وميـرسيـا إليـاد أو مـا أشبههـا من المجتمعات البشرية التي ما تزال بدائية.

والحاصل أن هذا التعريف لا ينطبق على حكايات أسطورية أو خطابات أسطورية ربما خلت من سمة القداسة أو الارتباط بالدين (بأوسع معنًى للكلمة) من قبيل تصوير الواقعات التاريخية مثلاً تصويراً مبالغاً فيه، أو تصوير الشخصيات تصويراً يخرجهـا عمّا هـو متعارف عليه في مجرى العادة والمألوف ويخلع عليها صفـات أسطوريـة، إما في تصـوير ظـروف ولادتها أو نشأتها أو في نعتها وذكر سيرتها وأطوار حياتها[7].

وإذا كان ذلك كذلك، فما بالك بالأسطورة أو بالخرافة، وقد تكون متطورة عنها عنـدما تُستعمل في بعض الأحايين مجرد ذريعة لعرض مذهب فلسفي في قـالب إنشائي سـردي، حـرصاً على تقـريبه إلى الأفهـام وتيسيره على الألبـاب، والعـدول عن عـرضـه في شكـل محاجة منطقية جافة وإرسال العنان أمام الخيال المجنح، المبدع الخلاق كما فعل «إخوان الصفا وخلان الوفاء» في محاكمة أقاموها للإنسان بين يدي الحيـوان. وماذا عن الخـطاب الإشهاري الذي يمتحُ صوره ورمـوزه من علم نفس الأعماق[7م] أو الخـطاب الأيديـولوجي

---

(5) يختلف الباحثون حول أولية الأسطورة أو الطقوس وأيها أسبق ولا تهمنا أسبقية أحدهما عن الآخر بقدر مـا يهمنا تضامنهما وتفاعلهما وأنهما يمثلان جانبين متكاملين.

(6) هي أسطورة التكوين البابلية وقد دونت حوالي سنة ألفين قبل الميلاد.

(7) نذكر بأن كلمة أسطورة Muthos عند اليونان كانت تدل على حقائق شتى مثل قصص خلق الآلهة وخلق الكـون وسـير الأبطال كما كانت تـدل من جهة أخرى على الخرافات والأنسـاب وقصص العجـائز والأمثـال والحكم التقليدية.

M. Detienne, Le Temps de la Reflexion, 1980, p.23.

(7 م) أنظر كتاباً بديعاً لـ: آن سوفاجو.

Anne Sauvageot. Figures de la Publicité Figures du Monde, P.U.F, 1987.

المصوِّر للتاريخ في شكل أسطوري يستولي على رموز الماضي أو الواعد بمجتمع قد يأتي وقد لا يأتي هو المدن الفاضلة أو «مجتمع الرفاه» أو «فرحة الحياة»، وما من شأنه أن يفتح أمام العين باباً إلى الأمل عبر الحلم والخيال حتى أشده غلواً وأبعده مدى. وإذن، فكلمة أسطورة ليس لها دائماً نفس «القيمة» (بالمعنى اللغوي الحديث) لا سيما عندما تنتقل من مجال إلى آخر أو من ثقافة إلى أخرى. كما أن تعريفها بمضمونها من شأنه إما أن يضيق من معناها حتى ليكاد المرء يقول: لا أساطير إلا أساطير اليونان أو بلاد ما بين النهرين (أو بعضها فقط) أو أن يوسع من مدلولها إلى ما لا نهاية. وبديهي أن من شأن ذلك إفراغها من كل دلالة بامتناع الحد المانع غيرها أن يكون إياها.

فهل يكون تعريفها بمقارنتها بما سواها مما يشاكلها كالخرافة والقصص العجيبة والقصص التاريخية البطولية أيسر أو أجدى نفعاً؟

2.4.4 ـ الأسطورة والخرافة/ القصص العجيبة/ القصص البطولية: إن ما يميز الأسطورة عن الخرافة لهو كون الثانية، في عرف من يرويها ومن ينصت إليها، من محض الخيال أو الأوهام أو من «الأباطيل المستملحة» يُقصد بها إلى «الإمتاع والمؤانسة». أما الأسطورة فهي خطاب «الجد» و«الحقيقة»[8]. ولذلك فهي محل اعتقاد. أما القصص العجيبة والقصص البطولية فتتسم ببعض ما تتسم به الخرافة من إغراق في الخيال يبعدها عن الواقع، إلا أن لها أصلاً في الحقيقة الموضوعية ضُخّم وبولغ فيه وعمل فيه الخيال البشري الخلاق عمله غير أنه خالٍ من طابع الجدّ والقداسة الذي تتسم به الأسطورة، فإن هي فقدته تطورت على مر الزمان حسب بعضهم[9] واستحالت وكفّ أصحابها عن الإيمان بها والاعتقاد في صحتها فإذا هي مجرد قصص دنيوية وغير مقدسة محددة تحديداً زمانياً ومكانياً، وهو ما قد يبرر قيام الباحث بالعملية العكسية أي الصعود من الأدب إلى الأسطورة واعتبار بعض الجوانب من الأدب ولا سيما القوالب الأدبية (Clichets) رسوبات أسطورية[10].

---

(8) انظر: Jean Caseneuve: Les mythologies à travers le monde, p.9.
وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، ص 8.
وجوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب، ص 120-121.

(9) فريدرش فون دار لاين، الحكاية الخرافية، ص 67-68-69-72.

(10) انظر أسفله علاقة الأسطورة بالأدب.

ومهما تكن الفروق بين هذه الأشكال، فإن الفواصل بينها ليست واضحة تماماً ولأنها تتفاعل فيما بينها وتتداخل من بعض الأوجه فضلاً عن اختلاف المصطلحات وتحديد «الأجناس الأدبية المختلفة» من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى مثل (Mythe-Legende-Saga-Folklore).

3.4.4 ـ الأسطورة حكاية: لقد لفت شكل الأسطورة السردي نظر بعضهم في وقت شاع فيه الاهتمام بالحكايات وتحليلها تحليلاً بنيوياً، فحاولوا أن يحدُّوها بالنظر إليها من هذه الزاوية. فكل أسطورة بالنسبة إلى ليفي ستروس «تقص قصة»[11]، ومعنى ذلك أنها بلاغ سردي يتميز بوجود مقاطع أو «متتاليات» (séquences) تُترجم عن أعمال أو أحداث أو حركة يعبِّر عنها نحوياً في صورة أفعال[12]. وقد عبر «رولان بارت»[13] عن نحو من هذا عندما عرَّفها بقوله: «لا تُحد الأسطورة بموضوع رسالتها ولكن بالطريقة التي تُعرض بها تلك الرسالة. وللأسطورة حدود شكلية ولكن ليس لها من حدود من حيث جوهرها». لكن ما عسى أن تكون تلك الحدود؟ لا سيما الشكلية منها؟

ومما يضاعف من تلك الصعوبة أنّ الشعوب تختلف بعضها عن بعض في نظرتها إلى الواقع وتقطيعها له وتنظيمها إياه ونعته، ولذلك لا نعثر إذا انتقلنا من ثقافة إلى ثقافة ومن حضارة إلى أخرى على أي تطابق تام بين الكلمة والكلمة، فضلاً عن تطابق المفاهيم والعناصر الثقافية. ولما كانت مختلف الثقافات تقسِّم عناصرها التابعة لها وفقاً لواقعها الخاص فقد تجد الأسطورة فيها مندرجة ضمن توزيع خاص بكل منها. وقد تُذكر صراحة فتُعتبر أسطورة وقد توجد بصفة ضمنية لا غير، حتى لقد تساءل بعض الدارسين، بعد استعراضه لظروف نشأة الأسطورة في الحضارة اليونانية ثم لتجربة علماء الإناسة الميدانيين عن مدى وجود جنس سردي بعينه ذي طابع ديني أو قدسي أبطاله قوىً مقدسة، جنس سردي تتبناه مجموعة بشرية وتلتزم به ومن شأنه أن يقدم لها تفسيراً لمشاكل أساسية تطرح عليها من قبيل منزلة الآلهة أو الوجود أو المصير والوضع البشري وأشكال الحياة الاجتماعية[14].

---

(11) كلود ليفي ستروس: La pensée sauvage، ص 38. وهارولد فاينرش مجلة Poétique، عدد 1، ص 26.

(12) المرجع السابق، وأندري يولس André Jolles: Formes Simples.

(13) Roland Barthes: Mythologies, p.194-195.

(14) J.P. Vernant: Le Temps de la Reflexion, p.22.

إن التعريف الأخير الذي يكاد يجمع ما ذكرنا من خصائص الأسطورة ومميزاتها لا ينطبق على «جنس سردي» بعينه له وجود كونيّ أي في جميع الثقافات، وإذن فرغم أن الأسطورة ذات شكل سردي، فإن صفتها تلك غير كافية لحدها كما قد يمكن أن نحد شكلاً سردياً مخصوصاً بعينه مثل الملحمة والتراجيديا والمقامة والرواية والأقصوصة والمسرحية وهلمّ جرا.

4.4.4 ـ الأسطورة نظام سيميائي ثانٍ[15]:

والمقصود بذلك أنها لغة من درجة ثانية ونظام من أنظمة التعبير عماده اللغة الطبيعية غير أنه يمثل دليلاً من الدرجة الثانية. ومعنى ذلك أن الأسطورة تتألف من نظام دالّ موجود سلفاً هو نظام اللغة ـ حسب تعريف الألسنية ـ والمدلول فيها أقل ارتباطاً بداله من ارتباط الدال بالمدلول في مجرى الكلام العادي[17]. ولئن كان هذا التعريف مفيداً لأنه ينبهنا إلى حقيقة أخرى من حقائق الأسطورة باعتبارها نظام تواصل يخضع لمقتضيات قوانين التواصل من أركان وشروط منها طرفا عملية الإبلاغ والبلاغ نفسه، فإن فائدته أوضح في المجال العملي أي في التعامل مع الأساطير ومعالجتها تقطيعاً وتحليلاً ضمن النموذج البنيوي مثلاً. فالقول بأن الأسطورة لغة من درجة ثانية على صحته هو نعت لها بصفة يشترك فيها معها الشعر أو أي كلام أو خطاب لا يرمي صاحبه من ورائه إلى مجرد وظيفته المرجعية، لأن الشعر على سبيل المثال يعمل على لغة من درجة تعلو على الخطاب المرجعي من حيث نسبة تعقدها. وكذا شأن الأنواع الأدبية ذات الأصوات والأنغام المتعددة[18] التي تتجاوز بُعدها الظاهر أي النظام الخطي وهو نظام تجلّيها عبر الزمان.

ومن الدارسين من عرّف الأسطورة لا من حيث مضمونها ولا من حيث شكلها وما له من علاقة بالاعتبارات الأدبية والتاريخية ولكن من حيث وظيفتها.

---

(15) رولان بارت أسطوريات، ص 199.

(16) كلود ليفي شتروس: Anthropologie Strucutrale, p.230-232.

«Le mythe est un langage qui travaille à un niveau très élevé»

(17) غريماس: مقاله في مجلة «إبلاغات» Communications N°8 .1966, p.28-59. «تأويل للحكاية الأسطورية»:

Repris in, DU SENS - 117 - 118: «Pour une interprétation du récit mythique».

(18) نقصد بهذا معنى الاشتراك المعنوي كما هو منعوت في كتب البلاغة (Polysémie).

5.4.4 - تعريف الأسطورة بوظيفتها: ولعله من أخصب التعريفات إذا لم نقتصر عليه، لأنه يخرجنا عن التساؤل التقليدي البسيط أهي حق أم باطل، ويحملنا على التساؤل عن دلالتها البعيدة أي عن المقصد منها على صعيدي الفكر والعمل ولأنه بحث، لا عما يمكن أن يفسر لنا ظهور هذه الأسطورة أو تلك في هذا المجتمع أو ذاك في مرحلة تاريخية معينة فحسب ولكن لأنه بحث أيضاً في الأساطير والفكر الأسطوري وما يمكن أن يضطلع به من دور بالنسبة إلى الفرد والجماعة ومن شأن ذلك أن يفسر العام والخاص في آن وما قد يكون بينهما من جدل.

ومن هذا القبيل قول بعضهم في الأسطورة إنها «ثمرة الخيال البشري النابع من موقع معين والرامي إلى القيام بعمل ما»[19] أو أنها ليست تمثيلاً أو تصويراً للعالم بل «ضرب من التدبّر في العالم الطبيعي والاجتماعي والثقافي يختلف من حيث وسائله والشكل الذي من خلاله يتجلى بحسب كل مجتمع من المجتمعات»[20].

وهنا يلتقي هذا التعريف الوظيفي بما توصل إليه «ميرسيا إلياد» من خلال دراسته لأساطير الشعوب القديمة وأنها كانت لهم بمثابة الفلسفة - قبل ظهورها بالمعنى الاصطلاحي - بمعناها العام الشامل وتندرج ضمنه المعرفة وإدراك العالم بصفته كوناً منظماً لا سديماً أو عماءً[21] أو بمثابة الأداة المنطقية تمكن من إقامة الفروق والتمييزات اللطيفة بين الأشياء في عالم الطبيعة أو في عالم الثقافة كالتمييز بين الذكر والأنثى والليل والنهار والسماء والأرض، أو بين المباح والمحظور أو الحلال والحرام وسائر المقولات التي «تمكّن من إرساء عالم الدلالة والتواصل»[22]. فإذا مدار الأسطورة نشأة المؤسسات الاجتماعية والثقافية بل إصفاء المعنى على الكون والوجود الإنساني نفسه[23] وتوفير نماذج للمجموعة البشرية تراعيها وتسير على منوالها في الطقوس ولكن أيضاً في سائر الأنشطة البشرية لا سيما إذا اقترنت بها دلالات رمزية كما في آداب الطعام والزواج والعمل والتربية والفن والحكمة وما إليها[24]. وهنا تتكامل الأسطورة والطقوس وتتضامنان تضامناً

---

(19) S. HOOK. Middle Eastern Mythology، المقدمة، ص 11.

(20) المرجع نفسه، ص11.

(21) ميرسيا إلياد: والمقدس والمدنس، ص 21-89.

(21) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة، ص 177-178.

(23) المرجع السابق، ص 175.

(24) المرجع السابق، ص 18-177-178 و CL. L. STR. Anthropologie, Structurale، ص 255 ويتساءل ألا يوجد منطق واحد في الفكر الأسطوري والفكر العلمي. وانظر: كانط ويرى أن مبدأي التجانس والتنوع موضع =

متيناً، فالأسطورة تحفظ الطقوس باستعادتها كلاماً منطوقاً أو مكتوباً والطقوس تخرجها واقعاً حياً مجسداً.

وهكذا، تتغير نظرتنا إلى الأسطورة فتغدو ذات أهمية ذرائعية لا يستهان بها وأداة فكرية يتم بواسطتها «حجب الطابع الاعتباطي الذي يتسم به النظام الاجتماعي، وذلك بحكاية أصله الإلهي أو الطبيعي ومع إدماج المجتمع في صلب تصور شامل للكون»[25]. فتمكّن الأماطير أصحابها، عبر ما يعتمل فيها من رموز، من تصوّر أنفسهم وتحديد موقعهم بالنسبة إلى غيرهم، وبتثبيت بعض «البنى المنطقية» أو «البنى الدائمة» ـ على حد تعبير ليفي ستروس ـ في شكل زماني أي له طابع ما، يمتد على مجرى الزمان، مضطلعة بمهمة جوهرية في صلب ثقافة من الثقافات هي إقامة شبكة من التوافقات أو التناسبات الرمزية بين مختلف عناصرها على نحو يضمن للمجموعة الانسجام والاستقرار والاستمرار النسبي[26]. ولا شكّ أن هذه الوظيفة من الأهمية بمكان. فهي تذكرنا مرة أخرى بوظيفة الأيديولوجيا سواء فهمناها بمعناها المستهجن الهدام ـ معنى الوعي الزائف أو الخاطىء ـ أو من حيث هي نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فعاليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة[27]. وكيف تتضارب الآراء في شأنها أهي من باب الوهم أي ممثلة لعلاقة وهمية تلوح لأصحابها في مظهر الحقيقة، أم هي حقيقة لها وجود ملموس؟ ومثل هذه الاختلافات في وجهة النظر هي التي تجعل أيديولوجيا الغير بالنسبة إلى من ينظر إليها من الخارج ضرباً من الأسطورة[28]، لأنها تطمح إلى تثبيت رؤية معينة في شكل أشبه بالمطلق لأنه يتجاوز التاريخ. بل إن من الدراسين المحدثين من عدّ البحوث التي تتناول الأماطير مثالاً أو «أنموذجاً لدراسة البنى الفوقية ووصف الأيدلوجيات الاجتماعية»[29].

= اهتمام مزدوج للعقل البشري (أرنست كاسيرر الدولة والأسطورة ص 21).

(25) Jean Pouillon - in Le Temps de la Reflexion، ص 90.

(26) Jean-pierre Vernant - in Le Temps de la Reflexion، ص 24.

(27) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط 1، 1975، ص 5. وانظر أيضاً بول ريكور: من النص إلى الفعل (بالفرنسية) محاولات في الهرمنوطيقا. (Seuil) باريس 1986. «الايديولوجيا واليوطوبيا تعبيران عن المخيال الاجتماعي».

(28) André Glucksmann in Claude Levi Strauss، ص 211.
كلود ليفي ستروس: Anthropologie Structurale، الفصل 11 و A.J. Greimas: Du Sens ص 118.

(29) انظر تعريف ماكسيم رودنسون لها في مقاله «طبيعة الأسطورة ووظيفتها في الحركات الإجتماعية والسياسية» ضمن كتابه: Marxisme et Monde Musulman، ص 245-265.

ورغم أن كـل مجتمـع من المجتمعـات قـل أن يخلو من أسـاطيـر، فـإن النـاس قلّمـا يعترفون بأساطيرهم. فلا أساطير إلا أساطير الغير، رغم أنه قد يمر عليهم حين من الـدهر وما هي إلا أن ينكشف لهم ان ما كانوا يطمئنون إليه على أنه الحق لم يكن سوى خطرفـة من خطرفات الذهن والخيال فيتجاوزونه إلى ما سواه. وهذا ما وقع مثلاً في بـلاد اليونـان عنـدما قـامت الفلسفة بـالمعنى الاصطلاحي للكلمـة على أنقاض الأسـطورة وكـذا الأمـر بالنسبة حتى إلى ما يعتنقه المرء في طور حياته ثم ينكره أو يتنكر له بعدئـذٍ معتبراً إيـاه من باب الغفلة والسذاجة. ويمكن أن نسوق أمثلة في هذا المضمار عـديدةً حسبنـا منها مثـل المقدسي يحكي قصة الخليقة بأسانيد عديدة إلا أنـه لا يجد محيصـاً عن القول بـأن «في كتب قصاص المسلمين أشياء يضيق الصدر عنها»[30] أو مثل ابن الأثير وموقفه من الـطبري وقد نقل كلاماً طويلاً عن ابن عبـاس في صفة خلق الشمس والقمـر والليل والنهـار أو عن أمم أسطورية منكراً ذلك «لمنافاته العقول»[31]، أو مثل ابن كثير يروي روايات عـديدة عن السدّي مصدرها ابن عباس ووهب فلا يتردد في رفضهـا[32]، أو ابن خلدون يمحص كلام الطبري عن مدن أسطورية مثل مدينة النحاس، بعضها له ألف باب، فيُجـري عليه قـانون المطابقة ويكذّبه.

وإذن، فكأن ليس للأساطير - أو الأسطوري عامة - من مجال تأوي إليه إلا في خـطاب الآخـرين، إما في مجتمـع آخر أو في ركنٍ من أركـان مجتمع بعينـه، وذلك بنـاءً على أن الثقافة في المجتمع لا تكوّن بالضرورة كلاً منسجماً وإنما تشتمل في الحقيقة على ثقافات فرعية لاسيما إذا كان يقوم على تمايز اجتماعي أو تنضيد اجتماعي أو طبقي مع ما يصاحبه من فـروق عقـائـديـة ومـذهبيـة[33]. كمـا قـد تـأوي في مـاضي ذلـك المجتمـع من المجتمعات[34]. ولكأننا بها والحال هذه نقيض لخطاب آخر هوالخطاب الـذي يُقدّم على أنه الحقيقة سواء أكان خطاب الفلسفة أو التاريخ أو الأيديولوجيا بل حتى الخطاب العلمي

(30) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 47. ومثله فعل ياقوت في معجم البلدان، ج 1، ص 22. وما بعدها عند وصف تصور الأرض عند القدامى وما كانت تقوم عليه.

(31) ابن الاثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ص 20.

(32) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 18، وكذلك فعل ابن خلدون لدى تعرضه بالنقد للمؤرخين ومنهم الطبري والمسعودي ومغالطهم وما قبلوه من ترّهات.

(33) الطاهر لبيب: سوسيولوجية الثقافة - معهد البحوث والدراسات العربية، 1978، ص 35-39.

(34) J.P. Vernant in Le Temps de la Reflexion، ص 20.

وجميع ما سواه مما يقدم على أنه الحق وأن ما عداه هو الزيغ والمروق والخروج عن الصراط المستقيم.

لقد انطلقنا في محاولة تحديد الأسطورة من مضمونها، ما يميزها في ذاتها وعما سواها، ثم نظرنا إليها من حيث شكلها السردي ثم من حيث ما تضطلع به من وظائف فإذا نحن ننتقل شيئاً فشيئاً من مجال كان يبدو معبراً عن مفهوم ضيق أو محدود إلى آفاق أوسع وأرحب. فإذا هي ضاربة بسهم في ميادين شتى منها الفلسفة والأيديولوجيا وإذا مداها يترامى ويمتد حتى لكأن كل شيء أسطورة أو يمكن أن يكون «بنية أسطورية» أو تابعاً لها سواء كان أسطورة لا لبس فيها أو خطاباً سياسياً تتقنع فيه مثل الإعلان الإشهاري والخطاب السياسي[35].

بل إن التعريف الأخير لها بصفتها خطاب الغير أو خطاباً يقوم على نفي خطاب آخر تعريف يزيد المسألة إشكالاً لأنه ينتهي بنا إلى «نسبية» تحديدها من مجتمع إلى آخر ومن باحث إلى آخر. وبناءً على عدم وجود جنس سردي قائم الذات واضح المعالم له صفة الكونية ويتميز بمضمون معين وشكل مخصوص، لا سيما أن الثقافات المختلفة - مثلما أسلفنا القول - لا تصنف الواقع تصنيفاً واحداً بل تطلق على مظاهره تسميات مختلفة نابعة من ذلك التصنيف، وأن الأساطير قلما تكون واضحة بيّنة في حكايات بعينها أي في قالب سردي واضح بيّن، بل قد تكون ضمنية خفية في الطقوس والعادات اليومية أو حتى في شكل رواسب في الأدب عندما لا تعود الأسطورة محل اعتقاد وتتحجر في قوالب أدبية[36].

ولعل صعوبة الحد والتعريف كامنة في المطلق الذي تنزع إليه الأسطورة أو الذي ينزع إليه الإنسان من خلال الأسطورة كما قد يكمن في كونها على حد تعريف بعضهم نظاماً رمزياً وفي أن المنهج أو المنظور الذي يتعين النظر إليه منها لا ينبغي أن يكون جزئياً انتقائياً حيال هذه الحقيقة الثقافية المعقدة.

---

(35) هذه القائمة مفتوحة ويمكن أن تشمل التاريخ والشعر والأمثال والأحاجي، إلخ...

(36) لا شك في وجود علاقة متينة بين الأساطير والأدب. ولكن لنلاحظ منذ الآن أن الأساطير على ما يذكر بعض الدارسين قد تستحيل بعد فقدانها طابع القداسة إلى مواضيع لا قدسية مثل الخرافات والقصص والحكايات العجيبة وما أشبه ذلك. أنظر أعلاه: فريدرش فون ديرلاين وشبيه بهذا عند العرب القدامى النّحر عند قبر الميت والدعاء له بالسقيا وقد استمرت مع الإسلام في المرثية.

6.4.4 ـ الأسطورة نظاماً رمزياً: نستخلص من استعراضنا لمختلف الدراسات المتعلقة بالأسطورة ومناهج التعامل معها تحليلاً وتأويلاً، أن لها مستوىً مسطحياً وآخر عميقاً هو الذي يشتمل على المعنى الباطن أو الرمزي المنبثق من خلال عناصرها بناءً على أن عناصر الأسطورة ـ رغم أنها تعتمد على لغة طبيعية ـ ليست الدلائل اللغوية بقدر ما هي الرموز.

ولذلك يعرفها الفيلسوف الفرنسي جيلبار دوران بأنها «نظم لوقائع رمزية في مجرى الزمان»[37] ويلتقي معه بول ريكور (Paul Ricoeur) من خلال التعريف التالي:

«الأسطورة حكاية تقليدية تروي وقائع حدثت في بداية الزمان وتهدف إلى تأسيس أعمال البشر الطقوسية حاضراً، وبصفة عامة إلى تأسيس جميع أشكال الفعل والفكر التي بواسطتها يحدد الإنسان موقعه من العالم. فالأسطورة تثبّت الأعمال الطقوسية ذات الدلالة وتخبرنا عندما يتلاشى بُعدها التفسيري (Etiologique) بما لها من مغزىً استكشافي وتتجلى من خلال وظيفتها الرمزية اي في ما لها من قدرة على الكشف عن صلة الإنسان بمقدساته»[38].

يتميز هذا التعريف الجامع من عديد التعريفات السابقة، بأنه محاولة لاستيعاب أكبر عدد من الخصائص المميزة للأساطير والتي رأيناها من خلال تعريفات ينتمي أصحابها إلى مذاهب مختلفة. كما أن صاحبه يقرب بين الأسطورة والشعيرة ويربط بينها وبين التاريخ وعمل الفكر في سعيه الدؤوب إلى آفاق المعرفة والعلم.

وما تجدر ملاحظته بعد جميع هذه التعريفات دلالتها على انتماء أصحابها إلى ميادين شتى، وانطلاقهم من منطلقات مختلفة أنها تتكامل من بعض الأوجه وأن كلاً منها يحتوي على جانب من الحقيقة لا على الحقيقة كلها، إنها كلها تنبيء بصعوبة حدّ الأسطورة، تلك الحقيقة الثقافية المعقدة[39]. وبيان ذلك أن كل تعريف قد حدّها بمقوم من مقوماتها

---

(37) بنى المخيال الأنثروبولوجية، ص 411:

Alignement diachronique d'évènements symboliques dans le temps.

(38) بول ريكور: الموسوعة العالمية الفرنسية مادة «Herméneutique»، ج 9، ص 263.
لمزيد من التفصيل عن طبيعة الرمز ووظائفه ومنطقه وتأويله راجع مقدمة معجم الرموز (بالفرنسية).

(39) فضل ليفي ستروس أن يتجاوز تعريف الأسطورة ربما لأسباب منها أنّهُ يعمل على أساطير حضارة غير حضارته من جهة والأمر أشد عسراً بالنسبة إلى من يريد جمع أساطير مدونة بعد وتخليصها مما لا يعتبر أسطورياً أو لا يريد المجتمع أن يعتبره كذلك.

شكلاً أو مضموناً أو وظيفة أو من حيث علاقتها بجمهورها من راوية ومتقبلين. ولعل الذي ينبغي أن نستخلصه من تعريفات الأسطورة ـ سواء تتبعنا تلك التعريفات عبر التاريخ أو نظرنا إليها من وجهة نظر أخرى تصنيفية مثلما فعلنا آنفاً ـ أنه لا يمكن أن نحصر الأسطورة في المطلق حصراً أو نستنفد حقيقتها استنفاداً. وليس ذلك ما نرمي إليه إنما الذي يهمنا هو تحديد مميزاتها وتنزيلها المنزلة اللائقة بها والاستفادة من جميع ذلك في دراستها وتوضيح النهج الذي ينبغي التوسل به إليها.

إذن، فالأسطورة ـ وهذا من نافلة القول، ولكن ينبغي التذكير به ـ «كلام» بالمعنى اللساني الاصطلاحي[40]، وإذن فله إما سمة الكلام الملفوظ[41] ـ وهذا شأن الأساطير غير المدونة حتى الآن، أو الأساطير قبل تدوينها وعند تناقلها مشافهة ـ أو سمة الكلام المكتوب وتكون عندها في شكل نصوص ضمن التراث والثقافة عامة. وهي أيضاً «خطاب» فلها بالتالي سمات الخطاب. وقد يرد أحياناً في شكل سردي، وهي نظام سيميائي ثانٍ قائم على نظام لغوي أول هو «اللغة الطبيعية» التي تقوم له مقام السند الحامل. فماذا يترتب عن انتماء الأسطورة إلى اللغة وإلى ما تتجلى من خلاله أي الكلام الملفوظ وإلى الخطاب وإلى الأشكال السردية؟

إن انتماء الأسطورة إلى اللغة يسمها بسمة الإطلاق في الزمان وإنتاج عدد لامتناهٍ من المدلولات بعدد متناهٍ من الصواتم واللفاظم والمعانم وهي سمة الأنظمة الرمزية[42]. أما انتماؤها إلى الكلام الملفوظ وفيه تتجسد اللغة وتستعمل في سياق معين في ظروف وملابسات معينة تقتضي وجود متخاطبين ومكاناً وزماناً وعلاقة، فيسمها بسمته الخطيّة التي تفرض ضرورة أن تكون وحداته مجموعة من المتتاليات متسلسلة على مجرى الزمان، كما يخرجها من غموضها ويجعلها تختص بمرجعها فتنسب إلى أشياء بأعيانها بإنشاء العلاقات الإسنادية وتنغرس في الواقع، وهو ما يقتضي عدم قطعها عنه متى رمنا فهمها حق الفهم.

---

(40) لذلك اهتم بها دارسون من آفاق متعددة مثل الألسنيين والسيميائيين وغيرهم. انظر: **Kranz**، ص 10. وليفي ستروس Anthropologie Structurale، ص 230-231، و A.J. Greimas: Du sens، ص 117.

(41) انظر: Anthropologie Structurale، ص 250 ورولان بارت: Mythologies، ص 215.

Linguistiquement parlant un mythe a donc le statut de la parole au sens saussurien du terme.

(42) مجلة «بويتيك» Poétique، عدد 1، ص 27. ومقال أسطورة في الموسوعة العالمية «أنسيكلوبيديا أونيفرساليس» ص 532-533. و:

T. TODOROV: Symbolisme et Interpretation, p.9.

إلا أنها من الكلام غير المباشر (أي الذي يُستعمل في مجرى العادة في التخاطب اليومي) ومن الأنظمة الرمزية ولذلك فهي تتسم بما تتسم به من صفات بقيامها على التوسع والمجاز، وتتصف بالاشتراك المعنوي (Polysémie) لأن الكلمات فيها تكون محتملة أكثر من معنىً لأنها مشحونة بمعانٍ ثوان ـ على حد تعبير عبدالقاهر الجرجاني ـ أو بدلالات حافة أو مصاحبة (Connotations) على حد تعبير أهل زماننا تتراكم فيها عبر التاريخ لأن اللغة مثلما هو مقرر معلوم تحمل في طياتها تجارب الماضي المتراكبة طبقات من المعاني ولأن تفاعل الدلائل اللغوية في صلب البلاغ تنشأ عن دلالات أخرى لأن الكلمات ليست مجرد عناصر في نظام اللغة. وإذا وضعناها في سياقها أخرجنا الاحتمالات الدلالية الكامنة فيها إلى حيز الوجود[43].

أما كون الأسطورة في كثير من الأحيان خطاباً سردياً ونظاماً رمزياً فتترتب عنه جملة من الاعتبارات من بينها ضرورة التعامل معها على ذلك الأساس أي:

ـ أولاً أن نقرأ الأساطير خطاباً قصصياً سردياً له قوانينه الخاصة تتجلى من خلاله جملة من القرائن الدالة على السرد (من جمهور ـ وظروف رواية ـ وإشارات على لسان الراوي تفيد أنه سرد) وأن الخطاب يحكي أحداثاً مقترنة بزمان على حد قول النحاة العرب القدامى، وبالتالي على معنى الفعل والحركة[44]، وتلك هي الخصائص المميزة الثابتة التي تسمى في عرف ليفي شتروس بالجهاز السردي (Armature) واعتبار أن الأسطورة يمكن أن «تترجم» إلى «قانون» آخر غير قانون اللغة الشفوي منه والمكتوب، أي أنها قد تتقنع وتتلبس حتى بالرسم والصورة الشمسية والعرض المسرحي والشريط السينمائي أو التلفزي أو الدعائي الإشهاري[45]، بل قد تكمن في تمثال «وَدّ» مثل تمثال جامد أو «هبل» أو تمثال «آساف ونائلة» أو سائر الأصنام التي يتحدث عنها ابن الكلبي وكأنها غدت أساطير متجمدة متحجرة، وفائدة ذلك بالنسبة إلينا تكمن في إمكانية الرجوع صُعداً إلى الأسطورة والأسطوري عبر مختلف تجلّياتها.

ـ ثانياً بصفتها نظاماً رمزياً أي أن وحداتها هي الرموز لا مجرد الدلائل اللغوية. وهنا لا بد من التمييز بين الدليل والرمز والعلامة تمييزاً جوهرياً حتى نعرف سمات هذا النظام

---

(43) تزفيتان تودوروف: الرمزية والتأويل، دار (Seuil) للنشر. فصل ـ الرمزية اللغوية، ص 9-21.

(44) في مجلة Poétique العدد الأول فصل قيم حول «البنى السردية في الأسطورة» لهارالد فاينرش.

(45) ماري زيادة: السيمياء والأسطورة، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، عدد 38، سنة 1986.

الرمزي الذي تعتمده المجموعة فيكون مجال تبادل بينها ويستغلق على ما سواها ما لم يستعمل رموزها ولم يكن عارفاً بداثرتها الثقافية؟ ثم ما هي خصائص الرمز ومنطقه الخاص حتى إذا تعامل القارىء مع الأساطير كان معتبراً لخصوصياتها؟

الرمز / الدليل اللغوي / الإشارة:

يختلف الرمز عن الإشارة (Signal) وعن الدليل اللغوي (Signe) من وجوه عديدة. ذلك أن الإشارة (Signal) ـ بمعناها الاصطلاحي في السيميولوجيا أو علم الدلائل ـ إنما هي جزء من العالم الطبيعي شأن السحاب في إيذانه بقرب نزول المطر. بينما الرمز جزء من العالم البشري يفترض النية والقصد.

كما يختلف الرمز عن الدليل اللغوي لأن العلاقة بين الدال والمدلول أي بين «المتصوّر» (Concept) وسلسلة الأصوات الممثلة له في اللغة علاقة اعتباطية أو غير مبررة ـ كما يقول دي سوسير وتقوم على مجرد المواضعة، أما العلاقة بين الرمز وما يرمز إليه فهي مبررة. فلئن كان كل شيء قابلاً لأن يكون رمزاً فلا يمكن أن نُحلّ محل صورة الميزان رمز العدالة أية صورة أخرى كما اتفق مثلما هو الشأن في اللغة. وفضلاً عن ذلك، فإن الشطر المحسوس من الرمز ـ وهو بمثابة الدال من الدليل اللغوي ـ مجسّم ملموس يتجلى من خلاله معنىً باطن خفي[46]، إلا أنه ليس من نفس جنس الدليل اللغوي. فالدليل اللغوي خطيّ يتمثل لك في أصوات متتالية تتوارد في شكل خطي هو خط مجرى الزمان (ولذلك لنا أن نقول إنه «زماني» أو أن مجاله الزمان) بينما الآخر مجاله الفضاء وله تبعاً لذلك أبعاد شتى ولذلك يصح نعته بأنه «فضائي» أو كوني كمثل المربع يحيلك إلى جهات الكون الأربع أو إلى الاستقصات الأربعة، أو يحيلك إلى مختلف أبعاد الكون وقد يكون النظام الرمزي «علوياً» سماوياً أو أرضياً أو نباتياً أو شمسياً أو فضائياً أو زمانياً[47]. لذلك فإن لكل رمز صميم حسب بول ريكور ثلاثة أبعاد ملموسة في آن:

---

(46) لمزيد من تبين الفرق بين الرمز والإشارة والدليل. انظر:

Prieto - Sémiologie in Le Langage, La Pléiade-1968, p.96.

G. Durand. L'imagination Symbolique, p.9.

H. Meschonnic: Le Signe et le Poeme, p.29.

(47) بول ريكور P. Ricoeur: Finitude et Culpabilité. T.II, La Symbolique du mal, p.18.

وقد استشهد به ميرسيا إلياد M. ELIADE, Traité d'histoire des religions، ص 377.

وجيلبار دوران» G. DURAND., L'imagination symbolique, p.9.

ـ فهو كونيٌ بمعنى أن صورته منتزعة من العالم المحسوس المكتنف لنا كما ينتمي إلى عالم الأحلام (Onirique)، بمعنى أن له جذوراً في ذكرياتنا وما يطفو من أحلامنا وهو أيضاً شعري أو إنشائي لأنه يقوم على لغة ولا كاللغات لأنها لغة الخلق والإبداع الفني الدافق الحي الفياض.

وإذن، فلكل رمز طبيعته الخاصة ومنطقه ووظيفته وتاريخه. وليس هذا المجال مجال بسط النظريات المتعلقة بها رغم أن الصور والرموز هي المادة والنسيج الحي الذي منه تتكون الأساطير لا سيما عندما ترد في شكل سردي وحسبنا بعض الخصائص العامة التي يكون لها انعكاس مباشر على تناولنا الأساطير بالبحث والدراسة والتأويل.

ولعل من أخص خصائص الرمز ـ لتعدد الأبعاد فيه مثلما رأينا آنفاً ـ احتماله المعاني العديدة وتعبيره عنها معاً وفي آن. ولذلك، فإن الصورة عندما تدخل في تركيب ما ضمن كوكبة أخرى من الصور تنشيء رمزية يُحمَّلُ فيها الماء مثلاً دلالات عديدة، فإذا هو الماء والدم والحياة والموت في آن[48].

أما وظائفه فمتعددة ورغم ما تتسم به علاقة الرمز بمرموزه من شبه استقرار، ورغم أن التاريخ «لا يغير بنية رمزية عتيقة تغييراً جذرياً وإنما يضيف إليها باستمرار دلالات جديدة لا تَنسَخ الدلالات القديمة»[49]، فإن الرمز لما يتميز به من دينامية له بعد ريادي استكشافي من الناحية المعرفية. أما على صعيد علاقة الإنسان الفرد بالكون والمجموعة فهو أداة «تعويض» ووساطة بين جميع مستويات الكون (بين السماء والأرض والمادة والفكر والطبيعة والثقافة والواقع والحلم والشعور واللاشعور) تربط وتوحد وتدمج وتتجاوز المقابلات والتناقضات[50].

---

(48) مثال: أنشودة المطر لبدر شاكر السياب «كالحب كالأطفال كالموتى هو المطر»، وهو «دمعة من الجياع والعراة» وهو «قطرة تراق من دم العبيد» و«حلمة توردت على فم الوليد في عالم الغد الفتي واهب الحياة».

(49) المرجع السابق، ص 9 ، 8.

(50) ميرسيا إلياد ـ المقدس واللامقدس، ص 117.

5 ـ التوثيق ومادة البحث:

0. مقدمة:

هل لنا أساطير «عن الجاهلية»؟ وتدخل ضمن السؤال كما أشرنا إلى ذلك آنفاً «الأساطير الجاهلية» من جهة ومختلف الأساطير التي لها صلة بالحقب السابقة لظهور الإسلام أي أساطير الخلق وصورة الكون والكواكب والطبيعة من معدن ونبات وحيوان والتصورات الخرافية عن الكائنات اللامرئية وأساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية. ثم أين نبحث عن أساطير أو عن المادة الأسطورية التي ستكون المتن الذي عليه نعتمد في عملنا هذا وكيف يمكن أن تلابس الأساطير نصوصاً مختلفة تنتمي إلى جوانب متنوعة من تراثنا الفكري والديني والتاريخي والعلمي والأدبي؟

إن محاولاتنا تعريف الأسطورة وربطها بمختلف المجالات والمستويات التي تمتُّ إليها بصلة ألا وهي: المجال النفسي الفردي والمجال الثقافي الجماعي ومجال الكليات البشرية، قد بيّنت لنا تعلقها بوجهي النشاط البشري وهما الفكر والعمل كما بينت لنا مختلف الوظائف التي تضطلع بها. ولذلك يتعين البحث عن الأساطير والمادة الأسطورية عامة في مختلف الفضاءات الثقافية الفكرية والمناخات الاجتماعية التي يتم فيها نقل الواقع المعيش إلى خبر أسطوري.

إن بعض الباحثين سواء في ذلك بعض المستشرقين أو تلامذتهم من العرب المتأثرين بهم قد ذهبوا إلى القول بأن ليس للعرب أساطير وفسروا ذلك تفسيرات شتى:

ـ منها أن الإسلام قد قضى على كثير من مكونات العالم الأسطوري العربي القديم.

ـ ومنها زعم بعضهم أن العرب يفتقرون إلى الخيال الابتداعي ـ ومن شأنه عندهم توليد الأساطير وهي كما لا يخفى أسطورة أوروبية زائفة تكرس على أساس عِرقي فكرة تفوّق «الآريين» على «الساميين» في مرحلة تاريخية معينة هي مرحلة الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. وقد انطلقوا في ذلك من تعريف ضيق للأسطورة ومن «نموذج» هو الأساطير اليونانية وكانت قد استحالت من وضعها الأول أي كونها أساطير وانتصرت بأن تسللت إلى الأدب بل صارت منه جزءاً لا يتجزأ ولا سيما منه المسرحي.

ولكن هل يستقيم هذا الحكم بعدم وجود أساطير لدى العرب القدامى على ضوء آخر

مستجدات العلوم الإنسانية ومتى تخلينا عن النموذج اليوناني وعرفنا أساطير ذاك التعريف المتسع الأكناف الذي يربطها بالمقدس وتأسيس الحقيقة وتوحيد الجماعة وبالمخيال ومنتجاته؟

إن جميع المعطيات السابقة تفيد أن الأسطورة تتخلل نسيج كل ثقافة من الثقافات. والذاكرةُ الجماعية لأي شعب من الشعوب تتجاوز نطاق ما هو فردي وتحتفظ بتراثها الأسطوري في مختلف «مؤسساتها الاجتماعية» وضمن العناصر التي تشكل ذاكرتها الجماعية أي في اللغة وما تحتفظ به مفرداتها وحقولها الدلالية من المعاني الحقيقية والمجازية ومن الدلالات المصاحبة وما تنطوي عليه رموزها وفي مختلف التوليفات التركيبية (Combinaisons syntaxiques) وما ينشأ عنها من ملفوظات ومن خطابات. كما أن الأسطوري والعقلاني وجهان متكاملان من أوجه نشاط الفكر الإنساني.

وعلاوة على ذلك، يحق لنا أن نتساءل هل وجدت حقاً قطيعة بين الفكر الأسطوري قبل ظهور الإسلام وبعده من حيث تصور الكون وتقديس بعض مظاهره بكواكبه وعناصره وحيواناته وكائناته الخرافية من غول وسعلاة وبأبطاله الذين يحاربونها وينتصرون عليها وبأوثانه وكهنته ونبوءاته المبشرة بظهور الإسلام؟ أم ترى ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الفلسفي الغيبي عند العرب المسلمين؟ إن المواد التي من شأنها مساعدتنا على الإجابة عن السؤالين في القرآن الكريم ثم في تضاعيف كتب التفسير والتأويل والحديث النبوي الشريف وفي كتب السيرة والمغازي والأخبار والأنساب وكتب التاريخ والعقائد والموسوعات الأدبية والعلمية ـ مثل كتاب الحيوان للجاحظ ومثل عجائب المخلوقات للقزويني وحياة الحيوان الكبرى للدميري ـ وفي كتب الأدب وسائر الخطابات التي تدخل في تشكيل النظام الثقافي والمعرفي وفي تصوير علاقة الإنسان بالكون والمجتمع؟

تلك النماذج من الآثار هي المصدر الذي ينبغي البحث فيه عن الأسطوري ورصده سواء في شكله السردي أو في شكل مفردات ميثولوجية ـ ميثمات ـ تتسلل إلى بنية نظام معرفي أو فلسفي وتكون عنصراً رمزياً في تشكيل رؤية ما للكون أو للمجتمع، أو بعبارة أخرى لنظام الطبيعة ونظام الثقافة.

فلنستعرض أهم الأبواب من مظان مادتنا لبيان علاقتها بالأسطوري وكيف يلابسها ويتمفصل وإياها! ولنتعرف ضمن كل باب على أهم المصادر التي اعتمدنا لاستخراج

مادتنا والعمل عليها. وننطلق في هذا الشأن من المعطيات التي تهم موضوعنا واستعراض أبرز المصنفات التي لها علاقة تذكر بالجاهلية وأساطيرها ومعتقداتها و«ثقافتها» عامة وبالظروف التي حفت بتقييدها والتصنيف فيها مع التركيز على ما يمس منها موضوعنا[1].

إن البواعث على التدوين كما هو متعارف دينية سياسية اجتماعية حضارية. فقد كانت دواعي العقيدة الجديدة جعلت المسلمين في بداية الأمر يُعرضون عن كل ما يمت إلى الوثنية وطقوسها بصلة بل يقاومونها قولاً وفعلاً ولكن «المسكوت عنه» يبرز في جميع الحالات إما من خلال التلميح إليه أو من خلال مختلف أشكال التعبير التي تنفيه أو تثبت نقيضه. كما أن من أهم الأسباب الداعية إلى التدوين ما شب من خلافات سياسية دينية حول قضية الخلافة بُعَيْد وفاة النبي ولا سيما إثر «الفتنة الكبرى» وانتقال مركز الخلافة من الحجاز إلى الكوفة إلى دمشق ثم إلى بغداد مع ما صاحبها من ظهور مختلف الأحزاب الدينية من شيعة وخوارج ومرجئة وقدرية وما برز من انشقاقات أخرى تقوم على العصبية القبلية من بينها ما يروى عن الصراع الذي شب بين القيسية واليمانية[2].

ولا يفوتنّنا التذكير بأن من الدوافع الجماعية التي حملت القبائل[3] على حفظ أنسابها ومفاخراتها ومنافراتها وأشعارها ـ قبل ما سُمي بعصر التدوين المنهجي أي في المدة المتراوحة بين القرنين الثاني والثالث من الهجرة ـ حرصُ بعض الأفراد من الخلفاء على

---

(1) انظر مثلاً كارل: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ـ (الترجمة العربية) دار المعارف ـ ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ (الترجمة العربية) ـ فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403، 1983 (الترجمة العربية) دار الثقافة والنشر بالجامعة ـ المملكة العربية السعودية ـ حسين نصار نشأة التدوين التاريخي عند العرب ـ مكتبة النهضة المصرية بدون تاريخ. فرانز روزنطال: علم التاريخ عند المسلمين ـ ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي مراجعة محمد توفيق حسن، ط ٢، 1403 ـ 1983 مؤسسة الرسالة بيروت ـ ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط دار المعارف مصر، ط 4، 1969.

(2) عن صراع اليمنيين والقيسيين، راجع دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة)، مادة قيس عيلان مقال فيشر، ص 692-698، ومادة: كلب بن وبرة مقال ليفي بروفنصال، ج IV، ص 513-516. وإحسان النص العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ويشك عبدالعزيز الدوري في كتابه «مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي»، ص 121 في أن التقسيم كان بين ما سمي بـ «عرب الشمال» و«عرب الجنوب» ويرى أن الخوارج أقرب إلى تمثيل النزعة البدوية و«إن العناصر الفعالة في صفوفهم في البدء من القبائل الشمالية».

(3) انظر ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 164. يؤكد ذلك بناءً على البيت المنسوب إلى بشر بن أبي حازم:

«وجدنا في كتاب بني تميم ... أحق الخيل بالركض المعار»

وعلى كتاب نسب قريش الذي اعتمده ابن شهاب الزهري (123هـ) وعلى وثائق أخرى.

معرفة «التاريخ» وعقدهم مجالس خاصة للقصص وأحاديث السمر للغرض. فهذا معاوية بن أبي سفيان كان إذا فرغ من عمله استمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة. وله غلمان مُرتبون لذلك الغرض يقرؤون عليه سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد وكان من بين محدثيه النّسّابة الشهير النخار بن أوس العذري حافظ نسب معد بن عدنان[4] وعبيد بن شرية الجرهمي[5] وهو الذي استقدمه معاوية من صنعاء اليمن ليسامره ويحدثه عن وقائع العرب وأشعارها وأخبارها[6]. واقتفى ذلك النهج سائر خلفاء بني أمية وبني مروان[7].

---

(4) ابن النديم: الفهرست، ط فلوغل، ص 95.

(5) المصدر السابق ص 89، وأخبار عبيد بن شرية ص 312. ضمن كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه، انظر ترجمته أسفله.

(6) وقد دوّنت تلك المسامرات وكانت ثمرتها الكتاب الموسوم «بأخبار عبيد» والمضمن في كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه.

(7) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 333.

1.0 ـ الأساطير من المعيش إلى المكتوب:

لا شك أن المكتوب، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحول فيه الواقع المعيش إلى أسطورة أو أن تتقنع الأسطورة فيه حتى يصبح نموذجياً أو متسماً بسمات «المطلق»، «صالحاً لكل زمان ومكان» وأكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم، غير أن ما يهمنا في موضوع بحثنا هو ما يتناول المرحلة السابقة لظهور الإسلام. ومهما يكن من أمر فمصادر الكتابة التاريخية رافدان اثنان كبيران.

ـ أولهما قبَلي «جاهلي» ـ وإن كان قد دُوِّن في ظل الإسلام ـ ويضم ما يُؤْثَرُ عن قدماء العرب مما كان يروى في المنتديات وفي حلقات الأسمار عن عرب الشمال وأخبارهم وأيامهم وعن عرب الجنوب وأنسابهم. وهي أحاديث ربما كان لها أصل في الواقع التاريخي ثم استحالت عند انتقالها عبر الأجيال فإذا هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع وإذا هي في صورتها تلك تعبير عن مطامح وآمال جماعية ومثل عليا.

ـ وثانيهما إسلامي أساسه النص القرآني والحديث النبوي والتفسير والسِّيرة النبوية وما حيك حول الرسول من أخبار ولاسيما في متأخر العصور. ويمكن أن نحصر أجناس الكتب التي اعتمدناها متناً نستخرج منه مادتنا الأسطورة في الأنواع التالية:

I ـ القرآن الكريم ومختلف كتب التفسير.

II ـ مجاميع الحديث النبوي الشريف.

III ـ كتب المغازي والسِّيَر.

IV ـ قَصصَ الأنبياء.

V ـ كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم وكتب التواريخ العامة.

VI ـ كتب العقائد (ونعني بها كتب الأصول والملل والنحل).

VII ـ كتب الأدب بمعناه العام ـ وما يتصل به ولا سيما في شكل موسوعات متنوعة المواد ـ والمعاجم اللغوية.

1.5 ـ تفسير القرآن والأساطير:

كان ابو إسحاق [النظام] يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا انفسهم للعامة واجابوا في كل مسالة فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير اساس، وكلما كان المفسر اغرب عندهم كان احب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وابو بكر الأصم في سبيل واحدة.

(الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 343)

كان القرآن بما اشتمل عليه من آيات «محكمات» وأخَرَ «متشابهات» وآيات يحتاج تدبرها إلى معرفة أسباب النزول أو إلى معرفة «الناسخ والمنسوخ»، في حاجة إلى من يفسره للمسلمين في بداية التاريخ الإسلامي، ومن باب أولى وأحرى بعد أن أسلمت شعوب لم تكن العربية لغتها. وتأكدت الحاجة إليه في آيات العبادة والتشريع والمعاملات أثناء ورود ألفاظ تُحوج إلى المعرفة باللغة بل إلى تضلع فيها وهو ما ألجأهم إلى أنواع من التصانيف متعددة متنوعة. وقد جلس للتفسير من الصحابة علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس (ت 68هـ)[1] وأُبيّ بن كعب (ت 53هـ)[2] وعبدالله بن مسعود (ت حوالى سنة 30هـ)[3]. أما من التابعين فنذكر عروة بن الزبير (ت 94 أو 99هـ)[4] وسعيد بن جبير (ت 95هـ)[5] ويذكر أنه كتب بطلب من معاوية تفسيراً للقرآن[6]، والحسن بن أبي الحسن البصري (ت 110هـ)[7]. ولعل أشهر التفاسير كتاب إسماعيل بن عبدالرحمان بن أبي كريمة السديّ[8] (ت 127هـ) قد نقل منه الطبري (310 أو 311هـ) كثيراً في تفسيره[9]

---

(1) يعتبر ابن عباس رأس مدرسة التفسير بمكة ومن أعلامها عبدالله بن كثير (ت 120هـ). له كتاب في التفسير أخذ عنه عكرمة واقتبس منه ابن قتيبة في عيون الأخبار في مواضع كثيرة.

(2) يعتبر رأس مدرسة التفسير بالمدينة مع نافع (ت 169هـ).

(3) يعتبر رأس مدرسة التفسير العراقية وواضع أسسها وقد عرّف أعلامها بأنهم من «أهل الرأي».

(4) انظر سيرة ابن هشام، ج 3، ص 240 و 341 ط السقا، 1936، وفي طبقات ابن سعد، ج 8، ص 6 و 7 ط.

(5) أبو عبدالله سعيد بن جبير الأسدي الكوفي. ولد سنة 45هـ. تتلمذ على ابن عباس وعبدالله بن عمر. أمر به الحجاج فقتل ـ طبقات ابن سعد، ط بيروت، ج 6، ص 256 و 267. وابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 227-228.

(6) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل: ج 1:3، ص332 ط الهند.

(7) ابن النديم: الفهرست، ص 51 ط مصر.

(8) اسماعيل بن عبدالرحمان بن أبي كريمة المشهور بالسدي. حجازي الأصل ـ عاش بالكوفة. الجرح والتعديل: ج 1، ص 184-185. وابن قتيبة: كتاب المعارف: ص 291.

(9) انظر جامع البيان عن تأويل القرآن تحقيق محمود محمد شاكر دار المعارف. د.ت انظر تفسيره سورة البقرة، الآيات 29 وما بعدها والخبر رقم 591، ج 1، ص 435 وص 470.

وكذلك ابن كثير (ت 774هـ)[10].

ومن المفسرين محمد بن السائب الكلبي الإخباري النسابة (ت سنة 146 أو 147)[11] وأبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشر البلخي[12] (ت ببغداد 150هـ) وكان حسب بعضهم قريباً في أسلوبه من أسلوب المفسرين الأقدمين والقصاص في سعيهم إلى التوفيق بين القرآن وبعض «الإسرائيليات» وهو ما وقع فيه محمد بن إسحاق صاحب السيرة[13] ووهب بن منبه اليمني الأصل[14].

وينبغي أن لا ننسى كعب الأحبار اليمني اليهودي الذي أسلم في خلافة أبي بكر والذي كان حسب بعضهم مصدراً لكثير من الإسرائيليات التي تأثر بها ابن عباس وأبو هريرة[15] أو حُمِلت عليه تلك المأثورات حملاً.

وقد أفاد تفسير القرآن في القرنين الثاني والثالث من تقدم علوم العربية بأنواعها من لغة ونحو وبلاغة[16] ومن الجدل الديني العقائدي بين المتكلمين وهو ما يفسر لنا سبب تنوع مصنفات التفسير، أو التي تتعلق به بوجه من الوجوه مثل الكتب المصنفة في «غريب القرآن» أو «مشكل القرآن» و«مجاز القر آن» ومعاني القرآن «ومعاني إعجاز القرآن»[17].

---

(10) انظر البداية والنهاية لابن كثير ج 1 ص 15.

(11) نَجِدُد إحالات إلى تفسيره لدى أبي إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي (ت 427) في تفسيره وفي كتابه قصص الأنبياء المشهور بـ «عرائس المجالس». ولدى ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 346. في تفسير «لا أقسم بيوم القيامة» وفي «حياة الحيوان الكبرى» للدميري. في مادة فرس ط القاهرة 1319 ص 173.

(12) انظر: تاريخ بغداد، ج 13 ص 160-169، ووفيات الأعيان: رقم 704، ط فستنفيلد، ص 743 والسيوطي الإتقان في علوم القرآن النوع الثمانون، ج 2، ص 187 ط، بيروت 1973.

(13) الآراء بشأن ابن إسحاق متضاربة ـ انظر أسفله: السيرة والمغازي.

(14) هو من ذمار بجوار صنعاء عاصمة اليمن. من الذين اعتنوا بأخبار أهل الكتاب وتاريخ اليمن انظر بشأنه: ياقوت: معجم الأدباء، ج 6 ط مارغوليث، ص 232 ـ والتهانوي: كشف الظنون، رقم 12464، وطبقات ابن سعد، ج 5، ص 395، ط بريل ليدن 1322، ودائرة المعارف الإسلامية، (الطبعة الجديدة)، ج 4، ص 1142 مقال يوسف هوروفتس.

(15) كعب بن ماتع من أهل ذي رُعين من اليمن. طبقات ابن سعد ج 7، ص 445-446 ـ ط بيروت، دار صادر.

(16) يتجلى كل ذلك من خلال تعريف التفسير اصطلاحاً بأنه «علم يفهم به كتاب الله المنزّل على نبيّه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو التصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبرسي: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(17) انظر: تسمية الكتب المصنفة في تفسير القرآن ومعاني القرآن ومشكله ومجازه وغريبه ولغاته وقراءاته، الفهرست لابن النديم الفن الثالث من المقالة الأولى وخاصة ص 33-35، ط فلوغل. ومن المؤلفين «أصحاب التفاسير»: =

وتعددت كتب التفسير بعد ذلك وتنوّعت بحسب مذاهب المفسرين فكان من أصحابها من اتبع التفسير بالمأثور مثل الطبري[18] أو التفسير بالرأي كما فعل أشهر مفسري المعتزلة الزمخشري[19] أو الرازي الأشعري[20] أو كما فعل مفسرو الشيعة مثل الطبرسي[21].

ومدار جميع الكتب على اختلافها ومهما توزعت بأصحابها السبل إنما هو «المعنى» أي معنى القرآن وسبل إدراكه وبيان المشكل منه. وقد عبّر الطبري عن هذه الغاية أحسن تعبير في مقدمة تفسيره سائلاً الله التوفيق «لإصابة صواب القول في مُحْكَمِهِ ومتشابهه وحلاله وحرامه وعامّه وخاصه ومجمله ومفسره وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويل آيِهِ وتفسير مشكله»[22]. ذلك أن المفسرين ينطلقون من أن وراء النص حقيقة إلهية هي «مراد الله من قرآنه المجيد» أو «دلالته على ما يُعلم أو يُظن أنه مراد الله تعالى»[23] مع ما يفهم من العبارة الأخيرة من «اجتهاد» ومن أن الوصول إلى ذلك المقصد أمر نسبي.

وتتمثل أهمية مقدمة الطبري لتفسيره في أنّه يطرح فيها مختلف المقولات التي تعتمد في مصطلحات المفسرين فمنها ما يتعلق بالنص (ظاهره وباطنه، مجمله ومفسره، ناسخه، محكمه ومتشابهه) ومنها ما يتعلق بخارج النص أي بمنشئه (الله ومراده من ذلك وقصده) وبقارىء النص أو مفسره أو مؤوله (وهو الفقيه أو المتكلم أو الفيلسوف أو الصوفي) ومنها ما يتعلق بعملية التفسير نفسها (ومن مصطلحاتها التفسير والتأويل

= الفرّاء (ت 207هـ)، «معاني القرآن»، نشر دار الكتب المصرية سنة 1955.
وابن قتيبة (276هـ) وله «غريب القرآن» و«بيان مشكل القرآن» وأبو عبيدة (ت 210) مجاز القرآن.
انظر أيضاً جولد تذيهر: مذاهب التفسير الإسلامية ـ ترجمة: د. عبدالحليم النجار ـ ط 2، دار إقرأ، بيروت 1983. ومحمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1، ط 2، 1396-1976 ـ دار الكتب الحديثة.

(18) الطبري ولد (سنة 224) بطبرستان وتوفي سنة 310 أو 311. رحل في طلب العلم إلى العراق والشام ومصر ثم أخذ علم الحديث ببغداد ـ ياقوت ـ إرشاد، ج 6، ص 423-462. وهو صاحب «جامع البيان في تأويل القرآن» وهو أنموذج للتفسير بالمأثور.

(19) محمود بن عمر الزمخشري (528) من المعتزلة يلقبه أهل السنة بـ «إمام الدنيا» وكان زاهداً فقيهاً عالماً بالحديث. وهو أنموذج التفسير بالعقل. له تفسير «رتبه وضبطه» مصطفى حسين أحمد، ج 1، ط 1، 1365هـ/ 1946. وقد اعتمدنا ط 2، 1953. انظر مثلاً تفسيره لسورة البقرة وهي خالية من بعض الجوانب الأسطورية التي نجدها عند الطبري مثلاً.

(20) فخر الدين الرازي صاحب «التفسير الكبير» المعروف بمفاتيح الغيب.

(21) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسين الطبرسي. من أكابر علماء الأمامية في القرن السادس. صاحب «مجمع البيان في تفسير القرآن» تصحيح الشيخ أبي الحسن الشعراني ط الحاج سيد أحمد كتابجي مدير ـ تهران 1377.

(22) الطبري: جامع البيان عن تفسير القرآن، ج 1، ص 6.

(23) حاجي خليفة، كشف الظنون مادة تفسير ـ والكلام منسوب إلى الزركشي.

والمحكم والمتشابه) واختلاف هذه المصطلحات يدخلنا إلى صميم عملية التفسير أو ما أسميناه البحث عن المعنى.

1.1.5 ـ التفسير والتأويل:

لئن كان المعنى اللغوي المستفاد من فسر ومن سفر ـ إذا ذهبنا إلى الاشتقاق الأكبر ـ هو «إزالة اللبس والخفاء» أو «الكشف والبيان»[24] وإن التأويل مشتق من آل يؤول أي رجع وأول الكلام تأويلاً دبره وقدّره وفسّره[25]، فإن المعنى الاصطلاحي يشتمل على عدة تشقيقات وتفريعات لا بد من ضبطها وتحديدها[26].

فمنهم من يستوي عنده التفسير والتأويل[27] فيفيد كلاهما عملية واحدة ذكرناها في شرح المعنى اللغوي وهي الرامية إلى رفع اللبس والخفاء عن النص القرآني وإلى بلوغ قصد الله ومراده منه.

ومنهم من لا يرى ذلك فتراه يقابل الكلمتين على أساس أن إحداهما موضوعها «المفردات» والأخرى «الكلام والجمل». فالتفسير على هذا هو «الإخبار عن آحاد الجملة» أي الألفاظ والمفردات والتأويل «الإخبار بمعنى الكلام»[28]. ويذهب آخرون إلى أنه أي التأويل «بيان أحد المحتملات اللفظ» والتفسير بيان مراد المتكلم»[29].

ومنهم من يقابل اللفظتين على أساس أن في القرآن ظاهراً وباطناً وأن مجال التفسير «ظاهر التنزيل» والتأويل «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة»[30]. ويلحق به فهم آخر للكلمتين أساسه أن التأويل «الإخبار بغرض

---

(24) ابن منظور لسان العرب مادة فسر ـ أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الثاني، ص 15.

(25) الكليات قسم 2 ص 15 - 16.

(26) هذا رغم اتفاقهم جملة على مقتضيات عملية التفسير: «علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ» الطبرسي جامع البيان عن تفسير القرآن ج 1، ص 6.

(27) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج 1 ص 1 ـ وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49.

(28) المرجع السابق، ص 15. وهذا التعريف يعتمد مبدأين مختلفين في التصنيف أحدهما النص والثاني صاحبه.

(29) المرجع السابق.

(30) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 48-49. وأبو البقاء الكفوي: الكليات القسم 2 ص 15 مادة =

المتكلم بكلام»[31] مما يفهم منه أن ذلك الغرض إنما هو وراء ظاهر الكلام. وهكذا يتصل بالتفسير القطع وبالتأويل الترجيح[32].

وعند بعضهم أن التفسير أعم من التأويل بمعنى أن التفسير أصل والتأويل فرع. وإذا نظرنا إلى التفسير والتأويل من زاوية أخرى، هي اختلاف المذاهب، وجدنا أنه مجال تغدو فيه عملية فهم النص القرآني لا عملية معرفية فحسب وإنما فضاء أو ساحة للجدل والصراع العقائدي الفكري من أطرافها البارزة «أهل السنة والجماعة» و«أهل العصمة والعدالة» (أي الشيعة) و«أهل العدل والتوحيد» (أي المعتزلة) و«أهل الحق» (أي المتصوفة).

إن الخلافات المذهبية لمن أبرز الأسباب التي أوجدت هذه الفروق في المصطلح وفي كيفية التوصل إلى المعنى وتصور عملية التفسير، وإليها يمكن أن نَعزو تشبث بعضهم بالظاهر لا سيما مع استفحال أمر الشيعة (أهل الباطن) أو قول بعض المتأخرين من أهل السنة بأن تفسير القرآن إنما هو الـ «منقول عن الصحابة»[33] ذاهبين في ذلك إلى أنّ القرآن «جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء مما ينتحله الفلاسفة وأهل الطبائع»[34] ولا جدال في أن الكلام الأخير موجه أيضاً إلى المتصوفة أصحاب المقامات والأحوال وكانوا يقرؤون القرآن على مذهبهم. بل لقد كان بعض أهل السنة يذهب إلى حد القول بأن: «كلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير» أو بأن «النصوص على ظواهرها والعدول عنها إلى معانٍ يدّعيها أهل الباطن إلحاد»[35]. أو «ولا يصح تفسير

= تفسير. ويضرب على ذلك مثال (يخرج الحي من الميت) (الأنعام 95). وأنه لو قلنا أريد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً. وكذلك الشأن في قصص القرآن فظاهرها الإخبار وباطنها الوعظ.

وينسب لابن عباس قوله: «للقرآن ظاهر وباطن فعندي لظاهره تبيان ولباطنه علم يهدي به الله من اعتصم بالله» وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 158.

(31) المصدر السابق، ص 48-49.

(32) قال أبو منصور الماتريدي: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة أن الله عني باللفظ هذا»... والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله. أبو البقاء الكفوي: الكليات: القسم 2، ص 15-16 مادة فسر.

(33) الكليات: القسم الثاني ص 16 وهو التفسير بالمنقول.

(34) المرجع نفسه، القسم الثاني ص 17.

(35) المرجع نفسه ص 16. ومن الأهمية بمكان هذا الـ «تنافي» بمعنى أن بعضهم ينفي خطاب الآخر ويخرجه عن أن يكون من التفسير. انظر تعريف الأسطورة وكيف أنها تأوي إلى مكان هو خطاب الآخرين وقلما يعترف أصحاب مجال أسطوري ما بلماطيرهم.

القرآن بتفسير اصطلاح المتكلمين»[36]. ومهما يكن من أمر فلا غرو أن في القرآن آيات بيّنات وأخرى تحتاج إلى تفسير وتأويل وأن بعضها متى حملت على ظاهر اللفظ فهم منها التجسيم أو التشبيه[37].

ولا يعدِمُ قارىء كتب التفسير آيات يقف فيها المفسرون عند ظاهر اللفظ كما فعل «الحشوية» ـ أو «أهل الحديث» في عُرف «أهل الرأي» ـ وكان بعضهم يذهب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ إلى أن الله يُقعِد النبيَّ معه على العرش جزاء له على تهجده[38]. أو كما ذهب بعضهم في تأويل الآية ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. فقد «ذهبت الجهمية ومن أنكر إيجاد الطبائع مذهباً، وذهب ابن حائط ومن لف لفه من أصحاب الجهالات مذهباً، وذهب ناس من غير المتكلمين واتبعوا ظاهر الحديث وظاهر الأشعار وزعموا أن الحجارة كانت تعقل وتنطق وإنما سُلبت المنطق فقط. فأما الطير والسباع فعلى ما كانت عليه. قال والوطواط والصُّرَدُ والضفدع مُطيعات ومُثابات والعقرب والحدأة والغراب والوزغ والكلب وأشباه ذلك عاصيات مُعاقَبات»[39].

وكان من الطبيعي أن ذهب بعضهم إلى تأويل هذه الآيات لا على أنها حقيقة ولكن على أنها إمّا مجاز وتمثيل أو على أنها تخييل. فهذا مجاهد مثلاً قد ﴿فسّر وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فاشتق ناظرة من الانتظار لا من النظر وفهمهما على أنها انتظار الجزاء[40]. وكذا فسّر الزمخشري ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[41] على أنها «من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخييلاً» معللاً فهمه بـ «أن الغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير».

---

(36) المرجع نفسه، ص 16.

(37) من ذلك «بل يداه مبسوطتان» (المائدة آية 64)، «فهل ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (البقرة آية 21). «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (القيامة آية 22-23)، «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصّلت آية 11)، «الرحمن على العرش استوى» (طه آية 5).

(38) (سورة الإسراء آية 79) انظر مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تزيهر، ص 126.

(39) كتاب الحيوان، ج 4 ص 287-288. وانظر زعمهم في السنانير والخنازير في كتاب الحيوان للجاحظ، ج 5، ص 347. وأسفله ضمن أساطير الحيوان.

(40) انظر مثلاً تفسير مجاهد لسورة القيامة آية 22-23. ومذاهب التفسير الإسلامي ص 129 لجولد تزيهر.

(41) الزمخشري ـ تفسيره سورة طه الآية 5 وسورة فصّلت آية 13. ومذاهب التفسير الإسلامي، ص 155.

وقد سن المعتزلة ذلك مذهباً لهم واتخذوه منهجاً وإن لم يكونوا أول من فسّر بالمجاز وكان الأمر طبيعياً لأنه يندرج ضمن مبادئهم الخمسة المشهورة ولا سيما الأول منها أي التوحيد والتنزيه ويتماشى وأحكامَ العقل وإلا كان المعنى الحقيقي إلى الأسطورة أقرب، وكذا فعل بعض الفلاسفة المسلمون فترى ابن رشد مثلاً قد علق على المعنى الظاهر للآية (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء). بقوله: «ويقتضي ظاهره بأن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان» وللموضوع كما لا يخفى صلة متينة بقضية قدم العالم وحدوثه[42]. ونهج بعضهم هذا النهج في تأويل العرش و«أنه في الباطن أربعة أركان أي أربعة أشخاص. فالركن الأول هو محمد (صلعم)، والركن الثاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والركن الثالث الحسن والركن الرابع الحسين» وأن «في الباطن العلم»[43].

وخلاصة القول، إن الأساطير قد مازجت فهم النص القرآني من بعض الأوجه:

ـ منها أن بعض الأساطير قد تولّدت من جراء حمل نص القرآن على معنىً ظاهر قرُب أو بُعد وآنذاك يتراءى النص التفسيري ذا أبنية أسطورية لا سيما إذا لم يحمل محملاً مجازياً يراد به التصوير والتمثيل[44].

ـ ومنها أن بعض الآيات المجملة في أخبار الماضين من الأمم والأنبياء أحوجت بعض المفسرين والقصاص إلى تفصيل القول فيها واعتماد ما كان متداولاً في البيئة الثقافية «الكتابيّة» ولدى الإخباريين عامة من روايات تروى عن الماضين فإذا هي حافلة بالعجائب والغرائب والأساطير مثل ناقة صالح عند المفسرين لسورة الفجر ثم عند أصحاب كتب قصص الأنبياء وكيف تولّدت من الصخر ثم كيف عاد سقبها إلى الصخرة بعد عقرها ممّا

(42) التأويل «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادات لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي» ابن رشد: فصل المقال، ص 35.

(43) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 70. والعرش عند بعضهم الملك 165. وعلى هذا المعنى يؤولون الآية 48-49 من سورة الفرقان ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا لنحيي به بلدة ميتا ونسقي مما خلقنا أنعاماً وأناسيَّ كثيرا﴾. المصدر نفسه، ص 70. وانظر تأويل «أركان العرش» بالأئمة في كتاب الكليني «الكافي» ج 1، ص 129-133 والعرش عند أهل التشبيه هو كالسرير. المقدسي البدء والتاريخ ج 1، ص 164.

(44) انظر مثلاً أسطورة جبل قاف المحيط بالدنيا (ضمن أساطير الطبيعة ـ الحجارة) وأساطير الخلق عند المغيرية أسفله وهي متولدة عن تأويل «سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوّى» (الآية 1). وكيف أن الجملة الموصولة وفعل الخلق فيها منسوب لا إلى الباري وإنما إلى اسمه.

لا نجد له أي تفصيل في القرآن الكريم. وإلى قصة «هاروت وماروت» ويقول ابن كثير معلقاً عليها «وأما ما يقوله كثير من المفسرين في قصة هاروت وماروت والزهرة أنها كانت امرأة حسناء فهذا أظنه من الإسرائيليات». أو قصة إرم ذات العماد في تِيهِ آلْيَنَ وقصة بحث ذي القرنين والخضر عن ماء الحياة وقد أثبتها الثعلبي النيسابوري وهي قصة أسطورية تتحد فيها ملامح البطل الأسطوري السومري جلجامش وموسى والخضر[45].

- ومنها أن بعض الأساطير لابست التفسير ومازجته لأسباب عقائدية صرف هي خدمة المذهب و«الدعوة» في إطار قضية الخلافة والسلطة ويصدق هذا على عدد من المذاهب الإسلامية ومن بينها الشيعة «أهل العصمة والعدالة» أو «أهل الباطن» في مصطلحات خصومهم من السنة فكانت بعض قراءاتهم وتفاسيرهم للقرآن أبعد ما تكون عن تفاسير أهل السنة، فالنجوم في بعض الآيات هم الأئمة من الشيعة والبقرة المذكورة في السورة المسماة باسمها هي عائشة أم المؤمنين ﴿والتِّينِ والزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ الأَمِينِ﴾ هم محمد بن الحنفية ويزعمون أنه لم يمت وإنما رفع، وتعتقد الكيسانية أنه بجبل رضوى حتى ليَغْدُو عندها شخصية أسطورية تتماثل وفرعون وذي القرنين وسليمان، في ما ينسب إليها من صفات[46]. بل إن المغيرة بن سعيد العجلي يفسر آية من آيات القرآن[47] تفسيراً أسطورياً عجيباً لا شك عندنا أن عناصره أو «ميثماته» من بقايا منظومة أسطورية قديمة تتصل ببلاد النهرين والخلق من الماء الحلو والمالح تشكلت عنده ضمن نظام فكري عقائدي فلسفي من جهة على أنها من جهة أخرى من المبدعات الخيالية الرمزية.

---

(45) البداية والنهاية، ج 1، ص 37. انظر مثلاً قصص الأنبياء للثعلبي، ص 192-194-195.

(46) أنظر: تأويل «وعلامات وبالنجم هم يهتدون» (النحل آية 16) في كتاب الكليني: الكافي، ج 1، ص 206، وتأويل البقرة في «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» (سورة البقرة آية 67). أو تأويل «والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين» (سورة التين الآيات 3،2،1 في كتاب وداد القاضي الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت 1974.

(47) «سبّح اسم ربك الأعلى» (سورة سبح الآية 1). أنظر أسفله أساطير الخلق والأصول.

2 ـ تدوين كتب الحديث والأساطير:

سمعت احاديث من عشرة وكان المبنى واحداً واللفظ مختلفاً.

(ابن سيرين: عن طبقات ابن سعد بريل، ج 7، ص 141).

ليس من الثابت أن الحديث النبوي الشريف لم يُدَوَّن إلا في منتصف القرن الثاني مثلما دأب بعضهم على القول بذلك[1] أو أن المسلمين ظلوا يتناقلونه مدة طويلة تفوق القرن والنصف حفظاً ورواية أي مشافهة، رغم أن بعض الأحاديث المأثورة كانت تنْهى عن كتابة أقوال الرسول و«أنّ بعضها كان يحض عليها[2]. فلقد كان بعض الصحابة يكتب الأحاديث عن الرسول بإذنه منهم عبدالله بن عمرو بن العاص[3] وعبدالله بن عباس[4] وأنس بن مالك[5] وأبو هريرة[6]. ودون الحديث بعدهم عدد من الصحابة والتابعين. فمن أهل المدينة يمكن أن نذكر عروة بن الزبير (ت 194 أو 99هـ)[7] وسعيد بن جبير[8] وكان يسائل ابن عباس وابن عمر ويكتب عنهما ما يسمع من الأحاديث.

أما أولى المحاولات لتدوين الحديث بالمعنى الاصطلاحي للكلمة لا مجرد تقييده لحفظه من التلف فلعلها أن تكون محاولة محمد بن مسلم بن عبيدالله بن شهاب الزهري (124هـ)[9] أشهر فقهاء بلاط بني مروان من الأمويين، وهو الذي استقضاه يزيد بن عبدالملك.

ثم لما أصبحت الأقوال المأثورة عن النبي، مع انتصار «أهل الحديث» أساساً من أسس التشريع الإسلامي بعد القرآن، زادت العناية به وصاروا يشدون إليه الرحال وألّفت

---

(1) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ط 1403-1983، ص 3-4، ونقده لبروكلمان.

(2) الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت) (ت 463هـ): تقييد العلم تحقيق يوسف العش ـ دمشق 1949، ص 29-49 و 64-114.

(3) وطبقات ابن سعد ج 2/7: 189 ط بريل ليدن.

(4) طبقات ابن سعد ج 216:5.

(5) الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص 95.

(6) محمد حميدالله: أقدم تأليف في الحديث النبوي: مقالة في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج 1، سنة 1، 1953 ـ وناصر الدين بن الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 145.

(7) طبقات ابن سعد، ج 5، ص 133 بريل.

(8) طبقات ابن سعد، ج 6، 179-180.

(9) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 162.

«المسانيد»[10]. وألف مالك بن أنس (ت 179هـ) الموطأ مرتباً على المواضيع وفعل مثله عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج (ت 150هـ) في مكة وعبدالرحمان الأوزاعي (ت 183هـ) في الشام وسفيان الثوري (161هـ) في الكوفة وحماد بن سَلَمة بن دينار (176هـ) في البصرة.

ثم صنفت في القرن الثالث الهجري المصنفات التي تعرف الآن بالكتب الستة وهي مرتبة بحسب المواضيع لا بحسب الرجال من الصحابة كما كان الأمر في المسانيد[11].

إن ما ذكرنا من المصنفات كان من عمل «أهل السنة» ولكن الشيعة أيضاً جمعوا أحاديث النبي بأسانيدهم وصنفوا في ذلك تصانيف، يعود المشهور منها إلى القرنين الرابع والخامس[12].

ولا شك أنه قد داخلت الأحاديث النبوية الصحيحة أحاديث أخرى باطلة مختلقة كان التجريح والتعديل وسيلة لمقاومتها، وكانت كتب الطبقات وسيلة من وسائل تزييفها وتكذيبها لأن الكتب الستة المذكورة آنفاً صنفت لجمع ما صحّ من أقوال الرسول وإقصاء ما سواها من الأحاديث الباطلة التي لا يُعتدّ بها. من ذلك تعليق الجاحظ على أحاديث تحث على قتل الوزغ «وهذه الأحاديث كلها يحتج بها أصحاب الجهالات ومن زعم أن الأشياء كلها كانت ناطقة وأنها أمم مجراها مجرى الناس»[14] ومنها «خرافات حشوية عن

---

(10) المسانيد مرتبة حسب الصحابة منها: مسند الطيالسي (ت 203هـ) ويذكر أن مسند أحمد بن حنبل (241هـ) وقد جمع 30 ألف حديث.

(11) منها صحيح البخاري محمد بن إسماعيل (194-256)، وصحيح مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (204-261هـ) - وسنن أبي داود السجستاني (ت 275هـ) وسنن الترمذي (أبي عيسى محمد) (ت 287هـ) وسنن النسائي (أحمد بن علي) (ت 303هـ) - وسنن ابن ماجة (ت 273هـ).

(12) انظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (328هـ): الكافي في علوم الدين. وأبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمّي (ت 381هـ): كتاب من لا يحضره الفقيه. وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 459هـ): تهذيب الأحكام.

(13) انظر مصطلحات علوم الحديث في «الجرح والتعديل» لأبي حاتم المعروف بالرازي (ولد 240هـ)، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1371-1952. وقد حاول فيه استيعاب الرواة من الصحابة فمن بعدهم إلى طبقة شيوخه. انظر ص (ط) من المقدمة.

ومن الكتب الحديثة: هاشم معروف الحسيني: الموضوعات في الآثار والأخبار، ط لبنان، 1973.

محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1983.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 204-205، وج 6 ص 286-287.

أصحاب الحديث» حول التّنين وآراء الناس فيه[15].

ومنها عديد الأحاديث التي ينكرها أهل السنة ويتعلق معظمها بالإمامة وبالإمام علي بن أبي طالب وتعظيمه وأهل البيت، أو بالصحابة من الخلفاء الراشدين والنيل منهم، ولها علاقة بالجدل الفلسفي حول نشأة العالم وتصوُّر «عالم الإبداع» و«عالم الأمر» كما نرى ذلك في أساطير الخلق الشيعية[16].

وقد أجمل مسلم في صحيحه الأسباب الداعية إلى ذلك قائلاً[17]: «فمنهم مَنْ يضع عليه ما لم يقُلْه أصلاً إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ممن لم يرْجُ للدين وقاراً وإما حِسْبَةً ـ بزعمهم ـ وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب. وإما إغراباً وسمعة كفَسَقَة المحدثين. وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه. . . ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي»[18]. ولجميع هذه الأسباب لم يسلم حتى «صحيح البخاري» من وقوع أحاديث لم يعتد بها بعضهم. فهذا ابن كثير (774هـ) يذكر حديثاً رواه البخاري في صحيحه عن عمرو بن العاص عن النبي أنه قال:

«بلّغوا عني آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج وحدثوا عني ولا تكذبوا علي ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار» ويعلق قائلاً: «هو محمول على الإسرائيليات المسكوت عنها وليس عندنا ما يصدقها ولا ما يكذبها فيجوز روايتها للاعتبار»[19].

---

(15) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 125، ط بيروت 1986.

(16) انظر: كتاب محسن عبدالناظر: مسألة الإمامة والوضع في الأحاديث عند الفرق الإسلامية. انظر مثلاً ص 63 (قضية الإمامة والسجود لآدم) وص 152 (حديث الوصية لعلي) وص 158 (حديث الجام بفضائل علي) وص 159 (تسليم الشمس على علي بالوصية)، وص 160 (نطق الجمجمة) وص 176-177. إنه «مكتوب على باب الجنة: لا إله إلا الله محمد رسول الله أيدته بعلي». ومن الأحاديث الموضوعة الكاذبة ما كان من ابتداع المتعصبين لمذهب من المذاهب بل حتى بعض «جهلة المتعبدين» حِسْبة بزعمهم.

(17) يذكر كلاماً ينسب إلى يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث». ويعلق مسلم قائلاً: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب» صحيح مسلم، ج 1، ص 94-95 ط.

(18) في هامش صحيح مسلم ص 126-127 نص يُجمِل الأسباب. وفي فجر الإسلام ص 211 «إن عبدالكريم بن أبي العوجاء المتهم بالمانوية قد اعترف قبل أن تُضربَ عُنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث حلل فيها ما شاء وحرم ما شاء».

(19) ابن كثير: (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ط 1، 1966، ص 6 و 7.

وشبيه بذلك ما يروى عن محمد بن الحنفية ـ وهو محمد بن علي بن أبي طالب وهو أخو الحسن والحسين =

وهذا ابن الأثير (ت 630هـ) في تاريخه ينقد الطبري على استشهاده بأحاديث يعتبرها ضعيفة (حول خلق الشمس والقمر ومآلهما وحول مدن أسطورية) «لمنافاتها العقول» حسب قوله[20]. وفعلاً، فإنه تنسب إلى ابن عباس الملقب بحبر الأمة (ت 68هـ) وإلى مولاه عكرمة وإلى أبي هريرة (ت 57 أو 58 أو 59هـ) ومجاهد (ولد سنة 21 ـ وتوفي 104؟) وإلى عبدالله بن مسعود (ت حوالي 30هـ) وغيرهم من أعلام الصحابة أحاديث قد تكون موضوعة محمولة عليهم لها سمات أسطورية لا شك فيها، هي إما متأصلة في التربة العربية الإسلامية أو مجتلبة من تراث الشعوب المجاورة[21].

إن استعراضنا لتاريخ تدوين الحديث النبوي ومصنفاته وظروف نشأتها وما تعلق بها من قضايا فنية مثل تحقيق المأثورات وتصنيف المدارس وضبط المقاييس المعتمدة أثناء عملية «الجرح والتعديل» قد بيّنت لنا بعض المنافذ التي يتسرب منها «الأسطوري». فمن الأحاديث النبوية الشريفة ما يتصل بالواقع الموضوعي من عبادات ومعاملات، وما يمكن أن يندرج تحت مصطلح الإنشاء عند البلاغيين، ولكن من الأحاديث ما له صفة الخبر وما له صلة بالكون وأسراره ومبدئه وصورته ولا سيما الجانب اللامنظور منه، وقد مازج هذا النوع الثاني إما أساطير أو تصورات أسطورية تخدم أغراضاً مذهبية سياسية باطنية، أو أساطير متعارفة وفتشية بين أهل الكتاب من اليهود والنصارى وبعضهم قد أسلم وصار مرجعاً وحجة، أو أساطير سائر الشعوب التي اعتنقت الديانة المحمدية مع امتداد رقعة الدولة الإسلامية ومنها الشام والعراق. ومن المعلوم أنها كانت مهد ديانات قديمة وأساطير عريقة انتقلت إلى العرب عبر السومريين والأكاديين والكنعانيين وهي التي تجد بعض أصدائها في سفر التكوين والأسفار العشرة التي تليه من العهد القديم. وفي بعض أساطير العرب مثل بعض أساطير الخلق والأصول وبعض أساطير الكواكب، وباختصار في الفكر الأسطوري الذي يتجلى عند العرب القدامى على نحو لا يختلف كثيراً عمّا كان موجوداً لدى شعوب تلك المنطقة[22].

= ابني علي بن أبي طالب من الأب والحنفية اسم أمه ـ وهو قوله: حدثوا عن الجنة بما شئتم فلن تحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه (المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 191، أو «حدثوا عن النار بما شئتم فلن تحدثوا عنها بشيء إلا وهي أشد منه» المقدسي: المرجع السابق، ج 1، ص 194.

(20) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت 1385-1965، ص 20.

(21) ابن عباس من أهل المدينة ـ هاجر إلى العراق. انظر ترجمته أسفله.

(22) أنظر مثلاً على أساطير الكواكب أسطورة الزهرة والملاكين هاروت وماروت وعن أساطير الخلق وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ط دمشق 1976، ص 27-198 «سفر البداية».

وهكذا، فإن وضع الأحاديث واختلاقها جدير بدراسة من نوع آخر لا لإثبات الصحيح منها وتزييف الكاذب كما فعل المحققون الأوائل من المسلمين في مادة الحديث النبوي أو الجرح والتعديل ـ ولم يكن ذلك غرضنا في هذا البحث ـ وإنما باعتبارها أعمالاً خيالية إبداعية تدخل صوراً ورموزاً ونماذج، إما في صلب نظام معرفي فلسفي أو في نظام رمزي ما ولعل هذه الظاهرة أي ظاهرة اختلاق الأحاديث من الوسائل التي أبدع العالم الإسلامي بواسطتها ـ ضمن إطار معرفي يعتمد الحجة النصية إجاباتٍ متجددةً عن تساؤلات متغيرة في سياق تطور الواقع الاجتماعي التاريخي العقائدي.

3 ـ المغازي والسير والاساطير:

تتصل المغازي والسير من حيث هي مادة إخبارية بالتفسير والحديث فقد كانت «المغازي والسير» أول ما كانت مادة من مواد مفسّر القرآن يعمد إليها لبيان «أسباب النزول»، بل إنها صارت مع بداية تصنيف الحديث تشغل باباً بهذا العنوان يسمى «المغازي والسير» تذكر فيه نبذة من حياة الرسول منذ ولادته وما حفّ بها من أحداث محلية أو عالمية أو من هواتف الأصنام تبشر بقرب ظهور الإسلام مع ذكر بعض الغزوات[1]. وكان ذلك في أسلوب لا يكاد يختلف عن أسلوب المحدثين في اعتمادهم السند. ثم استقلت المادة المذكورة في مصنفات بأعيانها كانوا يقدمون لها بلمحة تطول أو تقصر عن أخبار الجاهلية ولاسيما الفترة السابقة للبعثة. ولعل أول من صنف كتاباً في غزوات الرسول، موسى بن قبلة بن أبي العباس الأسدي (ت 141هـ) ومحمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب الزهري (ت 124) وقد ألّف فيها بطلب من خالد بن عبدالله القسري ومحمد بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وهو مؤلف السيرة النبوية المشهورة.

أما في القرن الثالث الهجري فقد اشتهر الواقدي (130-207هـ) بتصنيفه في هذا الفن ثم راويته ابن سعد (168-230هـ) صاحب كتاب الطبقات الكبرى، وكذلك زياد بن عبدالله البكّائي راوية ابن اسحاق. ولا شك أن أكثر الروايات شهرة وأبعدها صيتاً سيرة ابن اسحاق برواية أبي محمد عبدالملك بن هشام، لا سيما بعد أن ضاعت مصنفات السابقين فلم يبقَ منها إلا نتف في كتب الطبري وابن سعد والواقدي تُعدُّ من المصادر القيِّمة بالنسبة إلى موضوعنا وإطاره المرجعي الثقافي، رغم أن ابن هشام، مع محافظته على عبارة ابن اسحاق وتنبيهه إلى المواضع التي من تحرير نفسه بقوله (قال ابن هشام)، قد أهمل من سيرة ابن إسحاق قسماً كبيراً لم يثبته هو ما قبل الحديث عن «إسماعيل بن

---

(1) انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج3، ص 21/10. وقد أفرد المستشرق يوسف هوروفيتس الموضوع ببحث:

J. Horovitz: The earliest Biographies of the prophet and their Authors in «Islamic Culture», 1927, II, 22-50, 163, 82, 415-526, 535.

وقد عرّبه حسين نصّار بعنوان: «المغازي الأولى ومؤلفوها»، ط 1949.

وانظر فؤاد سيزكين: تاريخ التراث العربي، مجلد 1، ج 2 التدوين التاريخي (الترجمة العربية) 1983.

ومقدمة سيرة ابن هشام لمحي الدين عبدالحميد د.ت.

إبراهيم وبدء الخليقة وأخبار الأنبياء» ـ إلا أن ذلك لا ينال من أهمية السيرة النبوية مصدراً سواء منها ما تعلق بما قبل الإسلام أو بالفترة الأولى من ظهوره وذلك من وجهين اثنين:

ـ أولهما أنه يشتمل على مادة إخبارية ضخمة قد تشكلت بالتوازي مع تطور الأحداث التاريخية الإسلامية بل شكلت جزءاً من وعي العرب المسلمين بالجاهلية وآلهتها ومعتقداتها وطقوسها، وببدايات الإسلام وآباء النبي وظروف مولده وقريش، نظروا فيها إلى الماضي من منظور الحاضر لما بين زمن الرواية والزمن التاريخي من فارق لذلك فنحن واجدون فيها أساطير بأتم معنى الكلمة[2].

ـ ثانيهما أن تلك المادة تشكل الإطار الثقافي العام والمرجع الذي يسمح لنا لا بتحليل الأساطير والأمطوري من الداخل فقط ولكن أيضاً بالاستعانة بالخارج أي بسائر الأنظمة الدالة، من معتقدات وتصورات وأدب لأننا سنعمل مثلما قلنا ذلك آنفاً لا على أساطير «همجية» كما فعل ليفي ستروس أو غيره وإنما على أساطير «مثقفة» أو مهذبة صيغت في خطاب هو بعد تأويل للواقع.

(2) لم يفت بعض نقاد الأدب مثل ابن سلّام الجمحي وابن النديم الإشارة إلى ما وقع فيه ابن هشام مثلاً من خطأ كتلك الأشعار التي ضمنها كتابه إلا أنها منحولة أو مفتعلة بعضها ينسب إلى معدن بن قحطان أو إلى عاد وثمود وطسم وجديس. انظر طبقات فحول الشعراء، ص 28، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط 1988.

4 ـ قُصص الأنبياء:

«وفي اخبار قصّاص المسلمين اشياء عجيبة تضيق بها صدور العقلاء وانا احكي بعضها غير معتقد لصحتها».

(ياقوت الحموي: معجم البلدان ج 1/1، ص 22)

كانت قصص الأنبياء سواء في صيغتها الشفوية على لسان القصّاص أو في صيغتها المكتوبة فيما بعد وجهاً آخر من وجوه تفسير القرآن مع التركيز على جوانب مخصوصة منه هي أخبار الماضين من الأمم والأنبياء وما حل بهم من العذاب في إطار تصور للتاريخ على أنه تاريخ للرسل يُستحضر للموعظة والاعتبار. ومما يدل على متين الصلة بين كتب التفسير وكتب القصص القرآني أن بعض الذين اشتغلوا بالتفسير ألّفوا في القصص[1].

أما القَصَصُ فجمع قصة وهي مشتقة من قصّ ومعناها لغة قطع وتتبع الأثر[2] و«أتبع الشيء»[3] وروى القصة أي «الأمر والحديث»[4]. والقصة هي أيضاً «الخبر الطويل»[5] وهذه التعاريف تربط بين الخبر والحديث والقصة على أساس كمّي هو طول القصة. أما تفسير الآية ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ فهو في المعاجم «نبيّن لك أحسن بيان»[6] وهو فهم ديني خاص توظف فيه قصص الأولين لبيان المقصود من سرد أخبارهم في القرآن وهو، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر القصاص، الوعظ. أما إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الجمهور المستمع أو القارىء فهو الاعتبار.

لقد كان القصص في بداية الفتوحات الإسلامية وبعيد عهد الخليفتين أبي بكر وعثمان

---

(1) انظر أسفله: قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس للثعلبي. وقصص الأنبياء للكسائي وقصص الأنبياء لابن كثير. ومن قصص الأنبياء حديثا عبدالوهاب النجار قصص الأنبياء.

(2) لسان العرب مادة قصص ـ وأبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 33-39، (الفرق بين القصص والحديث).

(3) أبو هلال العسكري، المرجع السابق، ص 33-34.

(4) أنظر أعلاه الحاشية، رقم 2.

(5) انظر أعلاه الحاشية، رقم 3.

(6) أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الرابع ص 59 مادة قصص.

شفوياً يتمثل في إثارة الحماسة والحمية في جيوش المسلمين[7]. ثم صارت الحلقات تنعقد في المسجد حول «القاص» يعظ الناس مرغّباً أو مرهّباً. ومهما تكن الاختلافات بشأن أول من بادر إلى مثل ذلك النشاط[8]. فالثابت أنه تطور على مرّ الزمان وأفاد هو الآخر من تطور فن الخطابة والبلاغة من جهة، واقترن بالزهد من جهة أخرى، وكان ذا صلة لا تنكر بالجدل العقائدي فيما بين المسلمين وبينهم وبين سائر الأمم وأصحاب الملل والنحل حول القضايا المطروحة على ضمائرهم. وليس من باب الصدفة أن كان الحسن البصري مثلاً صاحب حلقة في مسجد البصرة.

ولقد كانت مهمة القاص تتطلب من صاحبها اقتناعاً مبدئياً بما يفعل ويقول[9] فكان يعسر أحياناً التمييز بين الناسك والزاهد والقاص لاجتماع تلك الصفات أحياناً في الشخص الواحد[10]، بل إن كثيراً ممن اشتهروا بزهدهم ونسكهم وورعهم إنما بلغوا من المنزلة ما بلغوا بفضل خطبهم في المساجد.

كما كانت مهنة القاص تتطلب الاتصاف بما ينبغي أن يتوفر لدى كل خطيب أي مقدرة خطابية وبلاغية. فهذا الفضل بن عيسى الرشاقي مثلاً من المعدودين في الفصحاء[11]، وكذلك يزيد بن أبان الرقاشي وهو «من أصحاب أنس والحسن (أي البصري) وكان يتكلم في مجلس الحسن وكان زاهداً وعابداً وعالماً فاضلاً وكان خطيباً وكان قاصاً مُجيداً»[12].

(7) يفرد الجاحظ قسماً للقصاص في البيان والتبيين، ج 1 بداية من ص 367. وانظر «شارل بلا»: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة إبراهيم كيلاني ص 158-167. «القصاص والوعّاظ البصريون».

وانظر مثلاً الثعلبي: عرائس المجالس ص 4 في الترغيب في الدين والترغيب عن دنيا الملوك، وص 264 في قصة العنقاء في إثبات القضاء والقدر، وص 35 في التذكير بالموت.

(8) يذهب «شارل بلا» في كتابه المذكور آنفاً إلى أن هذا النشاط إنما ظهر عقب ما جدّ من الفتن بين المسلمين زمن عثمان وعلي، ويذكر بعضهم أن تميم الدارمي استأذن الخليفة عمر بن الخطاب في ذلك (وكان تميم نصرانياً أسلم في سنة 9هـ) فأذن له بعد أن كان رفض طلبه أولاً.

(9) لا سيما أنه لم يكن يأخذ على ذلك أجراً وإنما كان عمله احتساباً. ثم صار القاص بعد ذلك موظفاً رسمياً من موظفي الدولة الإسلامية بعدما نظم العباسيون خطبة الجمعة، انظر شارل بلا ص 60 - الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص 160.

(10) جمع بعضهم بين القصص والقضاء «وان أول قاض بمصر سليمان التجيبي (ت 38هـ) جمع القصص إلى القضاء وتفرغ للقصص» شارل بلا: المرجع السابق، ص 158.

(11) هو القائل: «سل الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك فإن لم تجبك حواراً اجابتك اعتباراً». البيان والتبيين، ج 1، ص 308، وكان عمرو بن عبيد وهشام بن حسان وأبان بن أبي عثمان يأتون مجلسه.

(12) البيان والتبيين، ج 1، ص 308.

ولا شك أن الاهتمام بالقُصاص من حيث نشاطهم وثقافتهم وجمهورهم والظروف والملابسات الحافة بجميع ذلك من شأنه أن يلقي مزيداً من الأضواء على دورهم وعلى وظيفتهم في المجتمع الإسلامي بصفتهم نوعاً أو أنواعاً من «المثقّفين» ومن حملة المعرفة وناقليها إلى جمهور المسلمين المترددين على المساجد. فلقد كان من بينهم العلماء المتضلعون في شؤون الدين لا سيما البصريون منهم من أمثال من ذكرنا[13]، وكانت حلقاتهم مسرحاً لفنون من الجدل العقلي[14] وكان منهم من دون ذلك منزلة حتى لقد اقترنت منزلة القاص الاجتماعية في وقت ما بمنزلة القرّاد[15] كما كان منهم القصاص الظرفاء والرصناء حتى لقد صار لقب قاص لقباً مستهجناً عند بعضهم[16].

ورغم أن منزلة القاص كانت رفيعة في وقت ما[17]، فإن منهم من كان في رأي بعض «العلماء» والمتصوفة متهماً في دينه وسلوكه وأقرب إلى العامة والجهال والمشعوذين، يقولون ما لا يفعلون فقد جاء رجلٌ ابن سيرين وقال له: «رأيت كأن اللؤلؤ المنثور ينتثر من فمي فجعل الناس يأخذون منه ولا آخذ منه شيئاً. قال: أنت رجل قاص تقول ما لاتعمل»[18] ولذلك حذر بعضهم من القصص والقصاص[19].

---

(13) الحسن البصري في مسجد البصرة. ويزيد بن أبان الرقاشي وابن اخيه الفضل بن عيسى الرقاشي وموسى بن سيار الأسواري ـ البيان والتبيين، ج 1، ص 367.

(14) راجع مجالس الحسن البصري والقصة التي تروي عن نشأة الاعتزال.

(15) «فإن زلزلاً يكايدني مكايدة القصاص القرّادين» كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ ص 40. انظر أيضاً حديث سكر الشطرنجي «وكان أحق القصاصين وأحذقهم بلعب الشطرنج» كتاب الحيوان، ج 4، ص 146.

(16) يذكر أن الخشّاب البغدادي وكان إماماً في علم العربية كثيراً ما يقف في حلق القصاص والمشعوذين وإن طلبة العلم كانوا يأتون مجلسه فلا يجدونه فليم على ذلك: «ما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواقف الرذيلة». فقال: لطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة تجري في ضمن هذيانهم معانٍ غريبة لطيفة ولو أنا وغيري أردنا أن نأتي بها ما استطعنا ذلك». ابن الأثير: المثل السائر استشهد به الطاهر لبيب في مجلة «المستقبل العربي»، العدد العاشر سنة 1987 ص 10. ونفيد من هذا النص أن القاص بمنزلة المشعوذ وأنه يعد في العامة من حيث منزلته الاجتماعية.

(17) يذكر المسعودي في مروج الذهب ما يلي: «كان من أخلاق معاوية أنه يؤذن في اليوم والليلة خمس مرات. كان إذا صلى الفجر جلس للقاص حتى يفرغ من قصصه ثم يدخل فيؤتى بالمصحف فيقرأ جزءه» مروج: ج 3 ص 220 ط شارل بلاّ.

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 233.

(19) «قال سيدنا علي رضي الله عنه: من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة جلدة» أبو البقاء الكفوي: الكليات القسم الثالث، ص 266. وكتب السيوطي كتاب: تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ط القاهرة 1361هـ.

ولا شك أن من أسباب التحامل على القصاص ما اتهم به بعضهم من قبول الأحاديث التي تعتبر ضعيفة وتساهلهم في تضمين تفاسيرهم أساطير يهودية ونصرانية وغيرها. ومن أشهر ما دوِّن في موضوع قصص الأنبياء ما كتبه الثعلبي[20] والكسائي[21] وابن كثير فيما بعد.

ورغم ما رُمِيَ بِهِ القصاص وما لقيه نشاطهم وصادفته كتبهم أحياناً من عدم الرضى ولا سيما من الرسميين حافظي «العلم» المترفعين عن العامة، فإن مصنفاتهم لهذا السبب بالذات أعمال إبداعية قيِّمة ينبغي تصنيفها في «الأدب»، تنفس فيها الخيالُ الجماعي الشعبي معبراً من خلال شبكات رمزية، وأسهم في بناء عالم من الدّلالات لا بدّ أنه قد اضطلع بوظيفة جوهرية في صلب الأمة الإسلامية.

إن قصة مثل قصة بولوقيا ـ ونحن واجدوها في قصص الثعلبي وفي ألف ليلة وليلة في آن، ولهذا دلالته الخاصة على تفاعل الأجناس أجناس الخطابات والكتابات ـ أو أسطورة ذي القرنين الباحث عن عين الخُلْد لتجسم شخصيات نموذجية وقيماً وآمالاً وأحلاماً ومخاوف محلية وعالمية إنسانية في آن ندرك من خلالها تلك الأبعاد التي رأينا أن الأسطورة تنطوي عليها ألا وهي الصعيد النفسي الفردي والثقافي الجماعي والإناسي الأنثروبولوجي.

---

(20) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي النيسابوري الشافعي توفي في المحرم من سنة 427هـ: وله تفسير: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» و«عرائس المجالس في قصص الأنبياء» المسمى أيضاً نفائس العرائس ويواقيت التيجان في قصص القرآن. اعتمدنا ط بيروت مكتبة الثقافة د.ت.

(21) ابو بكر (أو ابو الحسن او أبو عبدالله) محمد بن عبدالله (ابو عبدالملك أو حسن) بن محمد الكسائي صاحب كتاب بدء (أو خلق) الدنيا وقصص الأنبياء ـ اعتمدنا ط ليزنبرج.

(22) قارن بما كان يوجد لدى السومريين والبابليين وكان لهم جنس بين النص الديني والنص الأدبي. قاموس الأساطير... إشراف ايف بونفوا ص 229.

5 ـ كتب الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القديم:

لقد ظهرت مدونات الأخبار والأنساب وتاريخ العرب القدامى في عهد متأخر نسبياً بالقياس إلى كتب التفسير والحديث والسيرة والمغازي، وفي بيئة جغرافية وثقافية هي البيئة العراقية وفيها بغداد حاضرة الخلافة العباسية(*). وقد يعسر على الدارس أن يصنف الإخباريين أو النسابين أصحاب هذه الكتب في باب بعينه أو اختصاص لأنهم كانوا من ذوي الاهتمامات العديدة يوم كانت المعارف متمازجة ولم تتمخض فنوناً واضحة المعالم والحدود. وتلك صيرورة عملية المعرفة وتبدأ عامة ثم يكون التخصص ثم تعود المعارف فتلتقي في حركة جامعة واحدة بين مختلف مجالاتها فتشكل المعرفة المتكاملة. ولعل أبرز مثال على ذلك أن أشهر علماء اللغة مثل أبي عمرو بن العلاء أحد القراء مؤسس مدرسة البصرة في النحو[1] وأبي عبيدة معمر بن المثنى الراوية الحجة والمرجع في ما يتصل بأخبار الجاهلية أشعارها وأخبارها[2] والمفضل الضبي[3] وابن الاعرابي[4] وحماد الرواية[5] وإليهم ترجع أقدم الروايات المتصلة بما بلغنا عن عرب الجاهلية و«كانوا يجيدون إجادة لا مثيل لها لغة الأعراب مطّلعين على أساطيرهم وأخبارهم وأنسابهم»[6].

أما الأسباب الداعية إلى الاهتمام بهذه المادة الإخبارية فعديدة يعود بعضها إلى ما كان يقتضيه منهج المحدثين والمفسرين من اعتماد الشعر الجاهلي وأخباره حجة، ويعود بعضها الآخر إلى الصراعات الاجتماعية فيما بين العرب من جهة والمتعصبين عليهم من

(*) عن حركة التدوين عامة، انظر على سبيل المثال ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. وريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ (ترجمة ابراهيم كيلاني)، المجلد الأول والقسم الثاني، ص 107-150.

(1) أبو عمر بن العلاء (ت 154) يذكر الجاحظ أن... عامة أخباره كانت عن أعراب أدركوا الجاهلية ـ البيان والتبيين، ج 1، ط هارون 1948.

(2) أبو عبيدة معمر بن المثنى ـ يذكر أنه ترك مائتي كتاب ـ انظر الفهرست، ص 53-54، ووفيات الأعيان، ج 4، ص 329. وينسب الخطيب البغدادي إلى المرزباني قوله: «من أراد أخبار الجاهلية فعليه بكتب أبي عبيدة»، تاريخ بغداد، ج12، ص 55.

(3) هو أبو عبدالرحمان المفضل بن محمد بن يعلي الضبيّ من فحول الكوفة في الرواية ومن تلاميذه ابن الأعرابي والفراء وخلف الأحمر وأبو زيد الأنصاري البصري. توفي بالكوفة حوالي سنة 170 وهو صاحب «المفضليات» وله قصص مع الأصمعي.

(4) ابن الأعرابي: أبو عبدالله محمد بن زياد. من أصل بدوي سكن الكوفة ودرس بها توفي سنة 231هـ.

(5) حمّاد الرواية «أحد علماء الكوفة المشهورين» (ت 156). ويذكرون أنه كان عديم التشدد في الرواية ولذلك كان «تعجبه الأسطورة وتهوى النادرة التي يبدع خلقها» بلاشير، المرجع السابق، ص 134.

(6) بلاشير، المرجع السابق، ص 128.

الشعوبية من جهة أخرى فضلاً عن نزعة البداوة التي ظهرت في وقت ما كردِّ فعل على الطابع الفارسي في الدولة الإسلامية، فقد أورد الجاحظ على سبيل المثال خبراً عن يماني فخر على خالد بن صفوان في حضرة المهدي وهو ساكت «فقال المهدي: ومالك لا تقول؟

قال: وما أقول لقوم ليس فيهم إلا دابغ جلد وناسج برد وسائس قرد وراكب عرد (أي حمار) غرقتهم فأرة وملكتهم امرأة وَدَلَّ وعليهم هدهد» ملمحاً في آخر كلامه إلى بلقيس ملكة سبأ وطريقة الكاهنة المرأة شبه الأسطورية التي اطلعت من خلال الحلم والزجر على الغيب وتنبأت بخراب سد مأرب[7].

وكان الإخباريون يعتمدون الرواية الشفوية عن الأعراب وأحياناً بعض الكتب المدونة يعودون إليها عند الحاجة. ومن المؤسف أن ما تعدده كتب الطبقات من مؤلفات أولئك العلماء صار في حكم المعدوم أو لم يصلنا منه إلاّ النزر اليسير[8]. والذي يعنينا في هذا البحث أنه قد داخلت تلك المادة الإخبارية، التي تم تناقلها مشافهة جيلاً بعد جيل، كثير من التحويرات عن قصد أو بدون قصد لا سيما وقد بات من المقرر المعلوم أن الحادثة التاريخية ولا سيما التي تتعلق بالأفراد قد لا تظل حية في ذاكرة الجماعة أكثر من قرن أو قرنين لأن الذاكرة الجماعية تعمل عملها على أساس الاحتفاظ بالأصناف النموذجية لا الفردية وبالنماذج العامة لا بالشخصيات التاريخية[9].

وتعد كتب الأنساب ضمن هذا الصنف من المدوَّنات مصدراً أساسياً من مصادر تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام. لأهميّة الدم في المجتمعات القديمة[10] ولدى العرب في الجاهلية ثم في ظل الإسلام. لذلك كان للقبيلة نسّابتها[11] ويذكر بعضهم أن القبائل العربية في القرن الأول من الهجرة كانت لديها كتب تجمع أنسابها وأخبارها وأشعارها[12]. وتزايد الاهتمام بجمع الأنساب وتدوينها لا سيما في القرنين الثاني والثالث مع ظهور التآليف الجامعة لأنساب العرب والخاصة بنسب قريش.

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج ٤، ص 151. وانظر عن بلقيس وعن طريقة الكاهنة أسفله الفصل السادس: أساطير العرب الباقية.

(8) منها أيام العرب لأبي عبيدة وهو مبثوث في نقائض جرير والفرزدق، ط ليدن 1908-1909.

(9) ميرسيا إلياد: Aspects du Mythe ص 58.

(10) أنظر أعلاه أسباب التدوين السياسية والاجتماعية والتمصير وديوان الجند والصراع على السلطة وعبدالعزيز الدوري: كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية ضمن «مصادر تاريخ الجزيرة العربية» ج 1، ص 129-141.

(11) انظر الهمداني: الإكليل، ج 1، ص 70-71 و 111.

ويتصدر محمد بن السائب الكلبي (ت 146هـ)[13] وابنه هشام مكانة مرموقة ضمن مجموعة هؤلاء الإخباريين الذين إليهم يعود الفضل في حفظ تلك المادة لمّا اشتد اهتمام علماء العراق بها فكان الأول مصدراً للثاني وعنهما أخذ المتأخرون[14].

وأبرز ما خلفه لنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي في النسب كتابه «جمهرة النسب» وهو كتاب شامل في أنساب العرب أخذه عن أساطين النسابين الذين عاشوا في صدر الإسلام وفيه[15] يقول: «أخذت نسب قريش عن أبي صالح وأخذه أبو صالح عن عقيل بن أبي طالب وأخذت نسب كندة عن أبي الكناس الكندي وكان أعلم الناس وأخذت نسب معدّ بن عدنان عن النخّار بن أوس العذري وكان أحفظ الناس ممن رأيت وسمعت به. وأخذت نسب إياد عن عدي بن رثاث الإيادي وكان علاماً بإياد»[16].

وعلى ذلك الكتاب عوّل أهل العلم بالأنساب ومنهم أبو عبدالله مصعب بن عبدالله المصعب الزبيري وهو من آل عبدالله بن الزبير، وكان عالماً بالأنساب ثقة على ما يروي وهو صاحب كتاب «النسب الكبير» و«نسب قريش»[17] وابن حزم صاحب «الجمهرة».

ولعل كتاب «الأصنام» أثمن ما خلّفه لنا أبو المنذر هشام بن الكلبي عن أصنام العرب وأوثانهم قبل الإسلام وعليه عوّلنا في استخراج عديد المعلومات العقائدية والأسطورية[18] بل هو على حد علمنا أول كتاب مفرد لمثل هذا الغرض ولئن ألّف بعده في الموضوع نفسه[19] فلم تصلنا منه إلا العناوين. وما يدل على ذلك ويؤكده أن أمهات الكتب التي

---

(12) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص 163-164.

(13) هو من كبار علماء الكوفة. كان يجلس للحديث والرواية والتفسير. اتهمه أهل السنة بأنه من الروافض أو السبعية أو المرجئة ورموه بالكذب. ذكرنا أن له تفسيراً للقرآن. . الشهرستاني: الملل والنحل، ص 64. وابنه أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204، هـ 9. ولد بالكوفة وسكن ببغداد زماناً عدّ له صاحب الفهرست أكثر من مائة وخمسين ومؤلفاً منها جهرة النسب وكتاب الأصنام. انظر ترجمته في الفهرست ط فلوغل، ص 95 وما بعدها ودائرة المعارف الإسلامية الجديدة، ص 516-517، ج 7.

(14) يستشهد بها ابن عبد ربه في العقد، ج 3، ص 260، ط 1359/1940 في كتاب اليتيمة في النسب وفضائل العرب. والنويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب» وعن كتب النسب عامة يحسن مراجعة: و. كاسكل: ط ليدن 1966.

(15) ابن النديم: الفهرست، ص 95.

(16) المصدر نفسه، ص 95.

(17) حققه ليفي بروفنصال ط 3، مصر، دار المعارف.

(18) الفرق بين صنم ووثن أن الأول معمول من خشب أو ذهب أو فضة على صورة إنسان والثاني من حجارة. عن ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 53.

(19) انظر مثلاً البيان والتبيين للجاحظ، ج 1، ص 52 - 124 - 126 - 129 - 137 - 142 والجزء الثاني ص 154.

صنفها كبار المؤرخين تعتمد عليه وتروي عنه[20].

ومن كتب الأخبار التي صنفت في تاريخ المدائن «تاريخ مكّة» لأبي أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق (ت 219؟). إلا أن ما وصلنا عنه إنما هو ما وصلنا بالعنوان نفسه عن حفيده أبي الوليد محمد بن عبدالله الأزرقي (ت بعيد 244هـ). والجزء الأول من «أخبار مكة» حافل بروايات تتصل بالجاهلية وتعود إلى عهود سحيقة من تاريخ الوثنية العربية. فعلى سبيل المثال، يصادف مطالعها أن مكة بنتها الملائكة ثم بناها آدم ثم العمالقة ثم جددتها جرهم ثم بعدها قريش[21]. كما يجد أخباراً عن بداية عبادة الأصنام وأسطورة آساف ونائلة عن عمرو بن لحي السيد الكاهن أول من نصبها حول الكعبة وعن أصل الحجر الأسود وقصة نزوله من السماء ثم رفعه زمن الطوفان وإيداعه جبل أبي قبيس وعن مختلف شعائر الحج الجاهلي.

وخلاصة القول إن أبرز ما وصلنا من نصوص مدونة سواء تعلق بالمغازي والأخبار والأنساب ليمدنا بمعلومات قيمة عن العرب قبل الإسلام إلا أن معظم ما لدينا هو عن شمال الجزيرة ووسطها. ومن حسن الحظ أن قد حفظ لنا بعض الإخباريين معلومات قيمة عن عرب الجنوب من بينهم ابن هشام صاحب السيرة وكتابه من أهم المصادر عن الوثنية العربية[22] وعبيد بن شرية الجرهمي اليمني الذي استقدمه معاوية من موطنه ليحدثه بأخبار من مضى[23] والهَمْدَاني العالم الجغرافي المشهور (ت 334هـ)[24].

= والحيوان، ج 1، ص 33-36، والجزء الثالث ص 65، والجزء الرابع ص 132، والخامس 163، والثامن ص 12.

(20) من الذين ألفوا في الأصنام الجاحظ. وقد ذكر ذلك في بداية كتاب الحيوان ولكنه لم يصلنا وقد أخذ عنه الدميري في حياة الحيوان الكبرى مادة «القرش» في حرف القاف. انظر مقدمة كتاب الأصنام لابن الكلبي تحقيق زكي ص 23.

(21) انظر: أخبار مكة، ص 62 و96. تحقيق رشدي الصالح ملحس. دار الأندلس إسبانيا.

(22) وقد اعتمد ابن هشام على وهب بن منبه وعلى مرويات عن محمد بن السائب الكلبي، انظر مثلاً التيجان ص 132 و189 و213، ط حيدر آباد الدكن الهند كما اعتمد على ابن مخنف لوط بن يحيى الأسدي (مثلاً ص 180) ومن الأساطير فيه قصة ذي القرنين مع الخضر، ص 81-93 ويأجوج ومأجوج وبلقيس وسليمان والجن 151.

(23) انظر ترجمته أعلاه ـ سامر معاوية بن أبي سفيان وخلف لنا كتاب موسوماً بـ «أخبار عبيد» وهو مجموعة من الأسمار حدث خلالها معاوية عن أخبار عاد ولقمان الحكيم وجرهم وكيف هاجرت من اليمن إلى شمال الجزيرة وعن تبّع الحميري وينتهي كتابه الحامل لسمة الحديث الشفوي بخبر عن طسم وجديس وما جدّ بينهما من صراع بسبب جور عمليق وكان على ما يروى يفترع كل عروس قبل أن يدخل بها زوجها.

(24) الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن الحائك توفي بسجن صنعاء. وهو =

إن كتاب «التيجان في ملوك حِمْيَرْ» و«أخبار عبيد بن شرية» و«الإكليل في أنساب حمير وأيامها» أعمال متكاملة من حيث تصويرها لماضي اليمن المجيد بحضارته الزراعية المتطورة وممالكه ومحافده[25] وشخصياته التاريخية أو شبه الأسطورية مثل لقمان صاحب النسور[36] وذي القرنين[27] وعمرو بن عامر مزيقياء الذي خرب سدّ مأرب على ما يروي الرواة في عهده «وكان ملكاً متوجاً كاهناً» وأن الوفاة حضرته وله من العمر 400 سنة وعن طريفة الكاهنة وشق وسطيح اللذين تكهنا بقرب ظهور الإسلام. ولذلك عددناها من أهم مصادرنا.

6 ـ كتب التاريخ العامة:

لا شك أن أسباب تدوين كتب التاريخ العامة منذ القرن الثالث الهجري عديدة وليس همنا أن نحصيها عدداً. (فمنها تراكم المادة التاريخية أو شبه التاريخية التي ذكرنا، ومنها كتب السيرة والمغازي وأخبار العرب وأنسابهم وملوكهم)، ومنها أسباب سياسية حضارية ربط العرب خلالها بين حاضرهم المجيد آنذاك وماضيهم التليد وكانوا فاعلين في التاريخ آخذين بزمام المبادرة منه. ومنها أسباب معرفية ناشئة عن اتساع في الرؤية رافق امتداد آفاق العرب المسلمين باتساع أكناف المملكة الإسلامية.

وهكذا، فإن اتساع الرؤية في الزمان كان من دواعي الاهتمام بالحضارات القديمة عامة، وبماضي العرب الموغل في القدم بوجه خاص بل انصرف اهتمام بعضهم إلى وصف الحاضر منها ـ لا سيما حاضر بعض البلدان التي فيها ما فيها من العجائب والغرائب ـ ضمن اهتمامات أشبه ما تكون باهتمامات علماء الأنثروبولوجيا[28]. وتذكرنا بما اشترط ابن خلدون على المؤرخ معرفته من «طبيعة العمران» وما يندرج فيها من

= صاحب «الإكليل في أنساب حمير وأيام ملوكها» في 10 أجزاء المطبوع منها حسب علمنا اثنان فقط هما الأول والثامن.

(25) المحافد: القصور، لحفود الناس حولها وقصدها إياها (عن الهمداني) ومنها قصر غمدان وفي الإكليل ج 8، ص 6-7. «أن طائراً حدد موقعه بأن أخذ المقران من البنّائين وطار به وقرّ في حرث وشُيِّد القصر في ذلك الموضع. وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة».

(26) الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 212 و 213.

(27) المرجع السابق، ووهب به منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 83-126.

(28) أمثال المسعودي في «مروج الذهب» أو البيروني في «الآثار الباقية عن القرون الخالية».

«طبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال»[29].

لقد كان أبو مِخْنَف لوط بن يحيى (ت 157هـ)[30] من الأوائل الذين بادروا إلى تأليف كتب مفردة في بعض الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام «حتى اقتفى من جاء بَعْدَهُ أثره ونهج منهجه»[31] وأخذ عنه إلا أن أعظم ما صنف من كتب التاريخ العام كتاب أبي جعفر بن جرير الطبرى (224 أو 225 ت 31هـ)[32] «تاريخ الرسل والملوك»[33] وفيه يتناول تاريخ الخليقة منذ البدء إلى أيامه. وتتمثل أهمية هذا الأثر في ما حشد فيه صاحبه من مادة إخبارية ضخمة جمعها من مصادر ضاع أكثرها، ناهجاً فيه ـ من تاريخ الهجرة النبوية إلى أيامه ـ منهج الحوليات سالكاً مسلك علماء الحديث من إثبات السند، موردا الروايات المختلفة من الخبر الواحد مختاراً بعضها أحياناً ومفضلاً إياه على ما سواها[34]، وهو في ذلك مصور للتاريخ من وجهة نظر «أهل السنة» وقد حفل تاريخ الطبري بعديد من الأساطير لا سيما في القسم الذي أرّخ فيه لأحداث لم يشهدها مما له صلة بـ«قصص الأنبياء» أو قصة بدء الكون والخليقة. ومن المؤرخين الذين ألفوا تاريخاً عاماً إلى أيامهم تناولوا فيه فترة ما قبل الإسلام أحمد ابن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب واضح الكاتب[35] (ت 278هـ). ويشتمل كتابه على معلومات مفيدة عن أديان العرب وحكّامهم وأزلامهم وشعرائهم وأسواقهم[36] نتعرف من خلالها على بعض أصنام العرب وأصل وجودها ببلاد

---

(29) المقدمة: ص 45 ط بيروت 1967.

(30) كان أبوه رئيس أزد العراق المتشيعين لعلي وبعضهم يعد قصصه التاريخية تعبيراً عن وجهة نظر الكوفيين والعراقيين. ياقوت: معجم الأدباء، ج 6، ص94، ط مارغوليوث ـ دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، ج 1، ص 782 مقال صالح آل علي. ابن النديم: الفهرست ص 93 ط فلوغل).

(31) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية)، ج 3، ص 36.

(32) انظر ترجمته أعلاه ـ التفسير والأساطير. يسميه جولد تزيهر «أبو التاريخ الإسلامي» قياساً على هيرودوت أبي التاريخ اليوناني. انظر مذاهب التفسير الإسلامية، ص 107.

(33) يسمى أيضاً أخبار الرسل والملوك.

(34) انظر أسفله: أساطير الخلق مثلاً وكيف يختار رواية بعينها لحصول الإجماع بشأنها.

(35) ينتهي به إلى أيام الخليفة العباسي المعتمد (بويع بالخلافة سنة 256) ويبدو من ثنايا الكتاب أن صاحبه شيعي. فهو يورد على سبيل المثال الحديث المشهور عند الشيعة بحديث غدير خم ومفاده أن النبي أوصى بعلي بعده وليا. انظر تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 5، ط صادر 1960.

(36) تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 245 وما بعدها. وفي الإكليل ج 8، ص 6-7 «أن طائراً هو الذي حدّد موقعه بأن أخذ المقران من البنائين وطار به وقر في حرث وشيد القصر في ذلك الموضع». وهي قصة تذكرنا ببناء مسجد «المدينة»، عند مبرك الناقة.

العرب وتلبية القبائل في موسم الحج قبيلة قبيلة ومن شأنه المساعدة على تصوير الإطار العقائدي الأسطوري الذي نبحث عن إعادة بنائه.

ويطول بنا الأمر لو رمنا استعراض المصادر التاريخية المشتملة على أساطير أو على مواد أسطورية والمؤلفة بداية من القرن الثالث ولا سيما في القرن الرابع وما تلاه. إلا أن ما لفت انتباهنا عند تصفحنا لما تيسر لنا العثور عليه منها محاولين استقراء مادتنا مصنفات المسعودي (ت 347هـ)[37] نخص بالذكر منها «أخبار الزمان ومن أبادهم الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية» و«الممالك الداثرة» و«مروج الذهب ومعدن الجوهر» وما يشتملان عليه من مادة أسطورية ضخمة حفظها لنا ناقلاً ضمن حديثه عن الأمم القديمة.

أما أخبار «الزمان» فحافل بأساطير الخليقة والجن وقبائلهم[38] وقصة المغامرة البشرية على وجه الأرض بدءاً بآدم وحواء وبلبل الألسن في بابل[39] وقصة عاد ونوح وعناق[40] وشق وسطيح[41] بالإضافة إلى أساطير أخرى طريفة تفسّر أصل الطيب والجوهر مثلاً.

وأما «مروج الذهب» فموسوعة تاريخية جغرافية أدبية. وهو أوفى مادة من السابق لا سيما بالنسبة إلى تاريخ العرب القديم والقبائل البائدة مثل ثمود وطسم وجديس أو قريبة العهد من الإسلام مثل جرهم وخزاعة أو بناء البيت ثم أخبار اليمن وأنساب ملوك الشام من اليمن وغسّان وأخبار البوادي من العرب ودياناتهم وما يؤثر من أقاويلهم في الغيلان

---

(37) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (نسبة إلى الصحابي عبدالله بن مسعود). بغدادي المولد. رحل إلى أهم حواضر الإسلام على غرار علماء الحديث وإلى فارس والهند وسيلان والصين والشام وغيرها. الفهرست ص 154، وياقوت: معجم الأدباء، ج 5، ص 147-149، وبروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 56-57.

ويرجح بعضهم أن المسعودي من الشيعة الإمامية. وليس هذا بالغريب إذا نظرنا إلى نسبة (أبو الحسن علي بن الحسين) أو آثاره ومنها «رسالة في إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب» مكتبة النجف آبادي 15/7 طهران، 1320 و«رسالة في أحوال الإمامة» مكتبة النجف آبادي (عن بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 58-59. ويذهب مفيد محمد قميحة في تقديم طبعة بيروت 1986 لمروج الذهب مذهباً غريباً ويرى أنه كان من المعتزلة (التقديم) رغم أنه علق على موقف المسعودي من الجاحظ فسر و«كتب الجاحظ مع انحرافه المشهور» بانحرافه عن الإمام علي بن أبي طالب (التقديم). انظر كذلك مجلة المورد العدد 3 المجلد 8 سنة 1979.

(38) أخبار الزمان، ص 33-37.

(39) المصدر نفسه، ص 104.

(40) المصدر نفسه، ص 104-117.

(41) المصدر نفسه، ص —117-123

والهواتف وأخبار الكهان والعنقاء وخلق الخيل من ريح الجنوب وما إليها مما يشكل مادة أسطورية أو أخباراً تاريخية شبه أسطورية[42].

7 ـ كتب العقائد والأساطير:

لقد سبق أن رأينا في بداية هذا البحث أن الأسطوري يتسلل إلى الخطاب الإيديولوجي بحكم الواقع، أي بحكم أن خصائص الخطاب الإيديولوجي شبيهة بخصائص الخطاب الأسطوري ولا سيما من خلال تشكيل رؤية دينية أو أسطورية أو فلسفية للكون بدءاً ونهاية إطارها مطلق الزمان. فالإيديولوجيا ـ والإيديولوجيا الدينية ـ تتنزل مثل الأسطورة على أنها «مطلق» يحدد وعي الجماعة قولاً وفعلاً ويسهم في تماسكها وفعاليتها، وكانت تلك وظائف الأساطير لدى الشعوب القديمة مع بعض الفوارق. ولذلك، فلا تكاد بعض كتب العقائد ـ أي كتب الملل والنحل وعلم الكلام ـ السنية والشيعية وغيرها تخلو من أساطير الخلق أو من أساطير الكواكب أو من أساطير الكائنات اللامرئية فضلاً عمّا يسمى بالملاحم أي الأساطير ذات الصلة بنهاية الكون.

من ذلك أن الشهرستاني[43] والبغدادي[44] وغيره قد احتفظوا لنا بنصوص فنية صادرة عن خيال مبدع وفكر أسطوري، فيها تصوير رائق لخلق الكون وصورة الكون الأسطورية[45]. كما احتفظ لنا إخوان الصفاء في رسائلهم بفلسفة متكاملة[46]، وخلف لنا داعي الدعاة الفاطمي الخامس باليمن علي بن الوليد وغيره من أئمة الشيعة[47] بصور فذة عن الخلق الإبداعي النوراني أو الروحاني السابق للخلق الأول الجسدي وعن آدم الكوني وتأثير الكواكب والأدوار والقرانات ضمن رؤية فلسفية أسطورية للكون لا تخلو من عمق

---

(42) الجزءان الأول والثاني من ط بيروت 1966 ومن طبعة بيروت 1986.

(43) انظر كتابه: الملل والنحل.

(44) انظر كتابه: الفرق بين الفرق.

(45) انظر الفصل الموالي: أساطير الخلق والأصول.

(46) أنظر على سبيل المثال: الرسالة الجامعة ضمن الجزء الأول. ورسالة تداعي الحيوان على الإنسان ضمن ج 1.

(47) انظر مثلاً كتاب الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي رواية عن جعفر الصادق. والذخيرة في الحقيقة» لعلي بن الوليد المتوفى سنة (612هـ) ورسائل أحمد حميد الدين الكرماني (ت 411هـ) ورسالة المبدء والمعاد للحسين بن علي بن محمد بن الوليد (ت 677) ضمن مجموعة من ثلاث رسائل إسماعيلية مع ترجمتها إلى الفرنسية بعناية هنري كوربان.

ومن رمزية تكاد بعض صورها تذكرنا بالجليديات الأولى ضمن تصور للزمان يختلف عما نجده في كتب أهل السنّة[48].

8 ـ كتب الأدب والموسوعات والمعاجم:

سواء انطلقنا من مفهوم الأدب الضيق أي الإنشاء والإبداع أو من معناه الواسع وتدخل ضمنه المعارف ومنتجات الفكر والثقافة، فالأساطير موجودة إما في شكل رموز وصور وأخبار وخرافات أو نبذ الفكر من أساطير كبرى تلاشى بعضها ولم يبق منها سوى شذرات هي التي أسميناها بنى أسطورية أو مفردات أسطورية.

بل إن بعض الموسوعات مثل كتاب الحيوان للجاحظ أو مروج الذهب للمسعودي وحياة الحيوان الكبرى للدميري أو عجائب المخلوقات للقزويني ونهاية الأرب للنويري وحتى تفسير الأحلام الكبير لابن سيرين تستوي وقواميس اللغة العربية في أنها قد كانت لنا مصادر نفيسة استقينا منها نصوصنا، أو مراجع ثمينة لأنها كانت ذاكرة الجماعة وحافظة تاريخنا ومنتجاته الأسطورية والعقلانية على حد سواء، بل إن بعضها كان يصطرع فيه الفكران والخطابان العقلاني والأسطوري ضمن عملية البحث عن المعرفة[49]، وكان لا بد من اعتمادها مصادر ومراجع في آن لا سيما أننا نتناول في بحثنا ـ ولا بأس من التذكير بذلك ـ أساطير «مثقفة» مهذبة هي بعد نتاج عقلنة وتأويل لا أساطير شعب بل تاريخ.

---

(48) انظر أمثلة على ذلك ضمن الفصلين الثاني والثالث وراجع بعض النصوص الأصول ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية.

(49) انظر مثلاً على ذلك الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية ومختلف فضاءات المعيش والمكتوب التي تأوي إليها الأساطير.

خاتمة: استنتاجات واختيارات منهجية:

يمكن القول بعد استقرائنا لمظان بحثنا من خلال المدونات التي وصلتنا، في كتب التفسير ومجاميع الحديث وكتب المغازي وقصص الأنبياء أو في كتب الأخبار والأنساب والتواريخ العامة وكتب العقائد والملل والنحل، وأخيراً في الموسوعات الأدبية والمعاجم اللغوية، أنها تشتمل على مادة أسطورية متفرقة أشتاتاً في تضاعيف اللغة العربية ومختلف الخطابات التي وصلتنا عن الرواية الشفاهية مدة من الزمان وعن طريق التدوين والكتابة وهي نوع من «العقلنة» لأنها تثبت الخطاب في المكان والزمان وترسم له حدوداً وملامح.

وما كنا لنؤكد على ظروف التدوين وملابساته، لولا أن لها انعكاسات بعيدة المدى هي في صميم بحثنا عن نشأة الأساطير وتولدها وتحولها عبر تنقلها بين الأمم من جهة وعن نهج التعامل معها من جهة أخرى. ولا شك عندنا أن تدوين ما وقع في الجاهلية أو في صدر الإسلام قد تعرض بعد مدة من حدوثه إلى ما تعرض إليه من تغيير أو تحوير بسبب «التباعد» إما في الزمان أو في المكان. فالذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد لأنها تدمج الفردي في العام أي في شكل نموذج أو نمط أو مثال، فتختزل بذلك التاريخ ولا تقيم له وزناً أو اعتباراً. ويترتب عن هذه الخاصية أن انتقال الأساطير مشافهة عملية تعاد فيها صياغة المادة الكلامية أو الملفوظة عن وعي أو عن غير وعي. فلئن كان الراوي عامة ـ شأنه في ذلك شأن المؤرخ أو المحدّث ـ وسيطاً أو ناقلاً، فإنه مع ذلك يعيد بوجه من الوجوه إنتاج «الواقع» أو يصوغ الواقع في نص مكتوب أو مقول[1]. ولذلك فنحن واجدون روايات أو تنويعات عديدة من الأسطورة الواحدة حتى ليتسنى أحياناً تتبعها آنياً وزمانياً. لكن عمل الراوي ليس مطلقاً بل هو مقيد بجملة من الضوابط هي جمهوره والقانون اللغوي و«الأدبي» والرمزي الذي عنه يصدر.

وتستند الذاكرة الجماعية في عملها، ألا وهو حفظ التراث واختزانه، على التكرار. وكل رواية هي دوماً إعادة صياغة وإعادة بناء وقرار بالاحتفاظ برواية دون أخرى وبهذا العنصر منها أو ذاك، أو منع لها من التداول وحكم عليها بالتلاشي والاندثار، وكذا تقييدها بالكتابة[1].

---

(1) مطاع صفدي: التاريخ المختلف ـ الفكر العربي المعاصر، عدد 43 شباط 1987، ص 7-8.

(2) أنظر أمثلة عن ذلك عند اليونان ذكرها ميرسيا إلياد في: مظاهر من الأسطورة، ص 59.

وبسبب جميع ما ذكرنا، فإن عملية التدوين والكتابة هي مبدئياً عقبة أمام التحول اللامتناهي الذي يمكن أن يحدث للأساطير لو أنها ظلت في صورتها الشفوية. وعلاوة على ما ذكرنا، فإن الذاكرة الجماعية إذ تحتفظ بمادة أسطورية ما فإنها (أي تلك المادة) تشكل «وعياً أسطورياً» يكون هو نفسه كالرحم المولّد لأساطير أخرى تماماً، كما أن اللغة ومعرفة قوانينها الصرفية والنحوية واختزانها في دماغ كل فرد من أفراد المجموعة يترتب عنه إنشاء عدد لا متناه من الاستعمالات المخصوصة.

كما أننا ننطلق في نهج التعامل مع المواد الأسطورية التي وصلتنا على النحو الذي ذكرنا من اعتبارين أساسيين: أولهما أننا نتصدى - خلافاً لليفي ستروس مثلاً - لدراسة «أساطير مثقفة»[3] أو مهذبة، ونعتبر مختلف ما مرت به من الوسائط وما لذلك من أثر في تشكيل المعنى وصياغة الدلالة، وثانيهما أنه لا وُجودَ تبعاً لذلك لنص أصلي وآخر غير أصلي أو غير واضح وأن الأسطورة جماع رواياتها مبنىً ومعنى.

وعليه، فإن دراستنا لها ينبغي أن تتم على نحو نعتبرها معه أشبه بسلسلة من الترسبات أو مجموعة من الطبقات بعضها فوق بعض لتكونها من عناصر متعددة ومتنوعة ربما تعود إلى أزمنة متعاقبة. فقد تدلنا أسطورة من الأساطير على أصل أمر من أمور الجاهلية أو بدايات الإسلام كما قد تخبرنا عن مشاغل الأمة حول مسألة أو مجموعة من المسائل في وقت متأخر[4].

وصفوة القول من هذا الفصل إن جميع ما سبق أن رأينا من الاعتبارات بشأن حقيقة الأساطير يحملنا على اعتبارها نمطاً من أنماط التعبير غير المباشر «نسيج وحده» ولا يمكن الاستعاضة عنه بسواه - تماماً كما أن الشعر ليس طريقة من الطرق أو أسلوباً من الأساليب نعبر به عما يمكن أن نعبر عنه في أي شكل آخر - وإنما هو رؤية أخرى للواقع بل ربما بناء لواقع آخر مقابل له يصل الحاضر بالماضي والمستقبل كما تفعل الأسطورة السياسية المستخفية في الإيديولوجيا ويمكن أن نستشف من خلاله خصائص التفكير الأسطوري وعمله متوالاً أو رحماً مولداً للأساطير.

ورغم أن مختلف ما استعرضنا من تعريفات الأسطورة يدل على صعوبة تحديدها

(3) بالمعنيين: كقولنا ثقف الرمح أي قومه وكقولنا الثقافة والمعرفة.

(4) انظر قصة خلق آدم وكيف تركزت حولها مجموعة من القضايا الأخلاقية والسياسية (النبوة والإمامة)، والفلسفية.

وحصرها حتى لكأن الأساطير غدت أقل وضوحاً لدى الباحثين المعاصرين مما كانت لدى الأوائل لصعوبة تخليص «الأسطورة» مما ليس إياها، فإنه يدل أيضاً على أننا في الحقيقة إزاء وجهات نظر مختلفة إلى الظاهرة نفسها أو إزاء أوجه مختلفة منها. فالدال الأسطوري يتجلى في صور شتى. وقد يكون في شكل سردي أي في شكل حكاية أسطورية ولكنه قد يرد ضمن «وحدة دالة» أخرى في صلب خطابات متنوعة تنتمي إلى منظومات رمزية وتعبر عن «تصورات جماعية» مثل النصوص المقدسة وكتب الشعائر والطقوس والقصائد الملحمية وكتب التاريخ والقصص البطولية مثلما قد يرد في كتب الأمثال وفي الشعر صوراً ورموزاً معبرة عن نماذج أصلية[5].

وسواء أكانت الأسطورة في شكل سردي أو في سُنّة (Code) أخرى، أو في شكل نتف ومتفرقات هي سمات أسطورية، فإن هذا الأمر يشكل صعوبة لا يدركها من يعمل على مجاميع أسطورية في شكل جاهز (شفوياً كان أو مكتوباً) وإنما يدركها من يحتاج إلى استخراج تلك الوحدات الكبرى التي هي الأساطير أو الوحدات التي دونها ومن مستوى آخر. وهي التي تقتضي منا اعتماد مبدأين منهجيين من مكتسبات البنيوية اللسانية من جهة والفكر الجدلي من جهة أخرى: أولهما مبدأ الكلية (العلاقة بين الجزء والكل). والثاني مبدأ الإدماج (إدماج الجزء في الكل) وينجر عنهما مبدأ ثالث نستعين به عند التحليل والتأويل هو البحث عن الانسجام.

فلا سبيل في اعتقادنا إلى فَهْم الأسطورة منعزلة فضلاً عن بعض الوحدات الأسطورية، ولا يكون لها أي معنى إلا متى اعتبرنا النظام الذي فيه تندرج أي إذا ربطناها بقريناتها ضمن مجموعة أسطورية واحدة، تماماً كما أن الوحدة الأسطورية ـ سواء أسميناها وحدات أو مفردات أسطورية ميثمات أو غيرها ـ ليس لها من معنىً إلا داخل وحدة أكبر منها هي الأسطورة. والمجموعة الأسطورية نفسها قد لا تجد معناها إلا ضمن وحدة أكبر منها. وهذا ما يتيح لنا نقلة منهجية هامة، فبدل أن نهتم بـ «الأسطورة»، وما أكثر الاختلافات بشأن تحديدها، ننقل مجال اهتمامنا إلى «الأساطير» أو «الأسطوريات» أي مجاميع الأساطير (Mythologies)[6]. باعتبارها خطاباً أسطورياً كبيراً يضم في آن واحد

(5) انظر مقدمة معجم الرموز Dictionnaire des Symboles Ed Robert Laffon/ Jupiler 1982، ص V-XXXII.
وهو من عمل: Jean Chevalier et Alain Gheerbrant.

(6) وهذا بالضبط ما فعله كلود ليفي ستروس في آخر أطوار دراساته. لقد بدأ بالأسطورة والنظر في بنيتها في (الأنثروبولوجيا البنيوية) ثم انتهى إلى الاهتمام بمجاميع الأساطير كما قلناه آنفاً.

أساطير بأتم معنى الكلمة و«بنى الأسطورة» في خطابات قد لا تُعدّ مبدئياً من الأساطير وآنذاك يمكن ربط بعضها بسبب من بعض واستخراج «الكون الأسطوري عند العرب».

إنّا لا نتعصب لمنهج من المناهج مخلصين له الدين، ولا نسعى إلى التوفيق بين النظريات كلفنا ذلك ما كلفنا أو الوقوف منها موقفاً توفيقياً أو انتقائياً يفصلها عن جذورها الفلسفية والتاريخية. كما لا نرى أية فائدة في فرض النظريات والقواعد على مادة التحليل فرضاً جامداً، بل لا بد في اعتقادنا أن يكون منهج عملنا نتيجة جدل بين المادة والمنهج لأن الظواهر دائماً أكثر تنوعاً من أن نحصرها ضمن إطار معين مهما كان. فللأساطير والأنظمة الرمزية عامة أبعاد عدة. ومن التعسف أن نقلصها فنجعلها معبرة إما عن حقائق نفسية فقط أو عن «وظيفة اجتماعية» لا غير، مجردين إياها من جميع أبعادها الرمزية أو عن «كليات بشرية» (Universaux) تتجلى من خلال الفكر الأسطوري، أو أن نعمد إلى فصلها عن مراجعها كما في التحليل البنيوي فنعتبرها نصاً مغلقاً. بل إن بعض المناهج، لكونها نابعة من وجهات نظر مختلفة، هي في الحقيقة متكاملة تكامل النظريات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية، وهو ما يفرض على الباحث عدم إقصائها وهكذا نتجنب الوقوع في التجزئة التي لا تربط الجزء بالكل وفي الكليانية التي ترد كل شيء إلى تفسير عام واحد يذوب فيه الخاص.

وإذن، فلا مناص من الاستعانة بجميع مكتسبات العلوم الإنسانية وما تتيحه للباحث من مفاهيم نظرية ومن مناهج تطبيقية. فبذلك يتكامل التفسير الاجتماعي على أساس عدم وجود قطيعة بين دائرة الفرد ودائرة المجتمع، ويجد المنهج البنيوي مكانه باعتباره صالحاً لمرحلة الوصف ولا بد منها ضمن عملية التحليل والتأليف والتأويل، ويساعدنا فقه اللغة أي الألسنية التاريخية والفيلولوجيا على تبين طبقات دلالية قد تكون كامنة في صلب اللغة ويساعدنا علم النفس ومعرفتنا بالأنماط الأصلية وبرموز الأحلام وهي «رموز اجتماعية» (بمعنى أنها ثقافية) على حل الرموز الأسطورية على أساس جدل الفردي والجماعي والعام والخاص.

لكن لسائل أن يتساءل أية نظرية في التأويل Herméneutique سنعتمد خلال بحثنا هذا؟ وكيف سنفيد عملياً من المناهج المذكورة في صلب عملية تأويل متكاملة؟

إن الألسنية قد ألغت مفهوم المعنى التقليدي بإلغائها صورة اللغةُ وفيها مجرد قائمة من المصطلحات ـ المعنى الحقيقي / والمعنى المجازي. فمعاني الدلائل اللغوية تتقوم من

«قيمتها التمييزية» Valeur distinctive فيما بينها ومن علاقاتها مع سائر الوحدات التي من نفس المستوى في اللغة، إذن فالمهم ليس الوحدات في ذاتها بل في ما تقيمه بينها من العلاقات.

أما نظريات التأويل فقد استفادت من هذه المكتسبات اللسانية الحديثة ومن غيرها وصارت تنظر إلى المعنى داخل النص لا على أساس أنه معطىً مسبق ونهائي كما كان الشأن في التصورات القديمة المستندة إلى صاحب النص ولكن على أساس أنه جماع عناصر ثلاثة هي الأثر وصاحبه وقارئه.

فليس للنص في حد ذاته معنىً في المطلق وإنما هو أداة لإنتاج معانٍ تنشأ من العلاقات بين العناصر المكونة له. والمعنى حاصل جهد وعمل ونتيجة تركيب وتأليف يقوم به قارىء في وضعية ما وله ثقافة ما وإحساس ما. ولذلك قد يكون للنص من المعاني بقدر ما له من قرّاء وبقدر ما أُودع فيه من طاقة رمزية وإيحائية ليست بالضرورة ما أراد صاحبه وقصد إليه.

وإذن، فبدل القول بالمعنى الواحد صرنا نقول بتعدد المعاني وهو رأي يستند إلى موقف فلسفي من نسبية الحقيقة، ويصدق هذا أكثر على الأساطير لأن الوحدات المكونة لها رموز تستند إلى وحدات لغوية لها بعد دلالاتها المعجمية ولها أيضاً ديناميتها الخاصة وتطورها عبر التاريخ نظراً إلى أنها قد كانت تعبيراً عن تجارب وجودية سابقة متراكمة. ولذلك، قد يستدعي الرمز والصورة، بفعل تداعي الخواطر، معانٍ عدة جمة وفي آن واحد لما نعلمه عن طبيعة الرمز ومنطقه ووظيفته.

الفصل الثاني

أساطير الخلق والأصول

مقدمة:

إن الاهتمام بمبادىء الكون وسائر الموجودات والإنسان لهو من القضايا القديمة التي طرحت وما تزال في ضروب من الخطاب متعددة مختلفة هي الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي والخطاب الأسطوري. فهو السؤال المحوري الذي تنبني عليه حركة الاستفهام الفلسفي[1]، والقضايا المسماة عند الحكماء بمبحث الوجود (الأنطولوجيا). وهو في العلوم الحديثة من المجالات التي يهتم بها علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلماء الإحاثة (الباليتنولوجيا). أما في قديم الزمان فنجد صداه لدى كثير من الشعوب التي خلفت لنا تراثاً منقوشاً أو مكتوباً شأن مصر القديمة الفرعونية أو بلاد الرافدين (من سومريين وبابليين) أو فلسطين أو الهند أو بلاد اليونان. وكان ذلك الاهتمام مجسداً في صورة أساطير تتناول أصل الكون جملة أو تفصيلاً وما فيه من مختلف الكائنات، وكيف ظهرت إلى الوجود أو أصل عادة من العادات أو مؤسسة من المؤسسات أو حتى ما هو أبسط من ذلك أي سبب تسمية مكان أو جبل أو مدينة أو يوم وما إليها.

وإذن، فإن أساطير الخلق والتكوين تتنزل ضمن أساطير الشعوب القديمة منزلة مرموقة لما لها من صلة بالفكر والفعل أو بالعلم والعمل لاسيما وقد كانت أنموذجاً ومثالاً لسائر أساطير مبادىء الأشياء إما من حيث صيغتها أو من حيث وظيفتها وعلاقتها بالشعائر وسائر مظاهر حياة البشر.

---

(1) ماكس لورو (Max Loreau):
La Philosophie comme construction nécessaire du Mythe d'origine in LE TEMPS DE LA Réflexion, 1980, p.315-339.

ولم يشذ العرب سواء قبل ظهور الإسلام أو بعده، عن هذه القاعدة رغم صعوبة القطع في بعض الحالات بنسبة أسطورة ما أو مجموعة من الأساطير بسبب هجرتها في الآفاق وتنقلها عبر مختلف أشكال التواصل بين البشر[2] وبسبب تفاعلها في حالي النشأة والاقتباس مع الهيئة والنسيج الفكري والثقافي الذي تكون فيه مع ما يطرأ عليها أثناء النقل والرواية والسبك من تغيير بفعل المخيلة الجماعية في المواقف والسياقات المتعددة المتماثلة والمتباينة حتى تعبر عن حقيقة جديدة أو متجددة[3].

فقد احتفظت لنا عديد المصنفات من التفاسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب إمّا بأساطير تصف خلق الكون وترتيبه وهيئة الأرض والسماء، أو بنتف أو شذرات خاطفة توجز في وصف الأحداث وتعاقبها وتختصر الجزئيات والتفاصيل اختصاراً. ونحن نرجّح أن الروايات القصيرة كالتي نجدها مثلاً عند الطبري بأسانيدها ومختلف صورها كانت النواة الأولى للروايات الطوال التي أصبحت تتردد في الآثار المتأخرة ولا سيما بداية من القرن الرابع وما يليه، غُفلا من الإسناد، وعلى أنها «من الأخبار المشهورة والمأثورة» والتي إن هي إلا صورة تأليفية نواتها ما ذكرنا من الأخبار القصار. وليس همنا، كما قلنا ذلك آنفاً، البحث عن رواية أصلية «صحيحة» محتملة تفرعت عنها سائر الروايات كما أن سابق تحديدنا للأسطورة من وجهة نظرية وعملية يقتضي استقصاء ما يمكن العثور عليه من مختلف رواياتها وعدم استبعاد أية رواية إلا إذا كانت مجرد تكرار لأخرى.

وبناءً على أن قصة الخلق كانت تكتسب دلالاتها الخاصة من خلال تمايز الروايات بعضها عن بعض ثم من خلال مدى تميزها عن سائر الأساطير التي تنسب إلى الشعوب القديمة وكانت لها مصدراً أو منوالاً، فإن هذا الفصل بالذات من بحثنا يقتضي المقارنة منهجاً داخلياً أي من خلال جدل تلك النصوص طويلها وقصيرها في ما بينها، وهذا بعد أول. وخارجياً أي من خلال جدلها مع ما كان رائجاً لدى اليهود والنصارى من أساطير «أهل الكتاب» لا سيما ما اصطلح على تسميته بالإسرائيليات منها، وقد استقى قسم منها

---

(2) انظر: ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص 576-580 وكراب: Genèse de la Mythologie، ص 312 وهوك (Hook): Middle Eastearn Mythology، ص 13.

(3) انظر: مثلاً قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس أسطورة ذي القرنين أو رحلة بولوقيا.

(4) انظر فصل «الأساطير اليهودية» ومنها أساطير الخلق. وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى وقد عقد فيه مقارنة بين الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين و«الإينوما إيليش»، ملحمة الخلق البابلية.

لا بأس به من معين أساطير السومريين والبابليين والكنعانيين[4]. وقد مكننا الجمع بين الروايات الطويلة والقصيرة من تأليف «روايات جامعة» أو روايات أمهات، لا على أساس التسلسل الزماني ولا على أساس الانتقاء والتفضيل ولكن على أساس اعتبار جميعها «خطاباً أسطورياً» يندرج ضمن نظام أسطوري[5] هو الذي يربط بين الجزء والكل وهو الذي يمكّن من تأويل كليهما على الرغم من الفروق والاختلافات والتناقضات.

وقد انطلقنا من ثلاث روايات طوال أساسية أو جامعة اعتبرناها أمهات واتخذنا كلًّا منها مرجعاً لمثيلاتها وقريناتها من الطوال والقصار أو حتى من الشذرات التي تمثل أساطير بأتم معنى الكلمة أو حكايات أسطورية إلا أنها لا تخلو من سمة أو سمات أسطورية تنعت فعلاً أو ذاتاً ضمن عملية الخلق لأنها أكمل ما عثرنا عليه من حيث وفرة العناصر وتعدد السمات الأسطورية ومن حيث كثرة اطرادها في تراثنا المكتوب ـ وذلك دليل قاطع على أن «الرقابة الاجتماعية» قد سمحت بتداول تلك الروايات[6].

أما الرواية الجامعة الأولى، فهي أسطورة تتردد في المصادر السنية[7] وهي فيها لا على أنها أسطورة. وهذا طبيعي، فلا أساطير إلا أساطير الآخرين. ونجدها ضمن ثلاثة مجالس من قصص الأنبياء للثعلبي النيسابوري (427هـ) هي «مجلس في صفة خلق الأرض» و«مجلس في ذكر خلق السماوات وما يتصل به» و«مجلس في قصة آدم عليه الصلاة والسلام».

أما الثانية، فهي رواية شيعية تنسب إلى علي بن أبي طالب. أوردها المسعودي بنصها بعد رواية سنية منسوبة إلى ابن عباس وتختلف عن الأولى اختلافاً بيّناً لا سيما في جمعها بين خلق الكون وخلق الإنسان وترتيب المخلوقات والغاية التعليمية الواضحة من خلال الانقلاب الذي يطرأ على السرد[8] في آخرها فإذا هي إلى الخطبة السياسية أعلق وبالدعوة السياسية الدينية ألصق.

---

(5) نستعمل هذا المصطلح بمعنى منظومة من الأساطير أو ميثولوجيا.

(6) وهو أمر يذكرنا بمفهوم الإجماع.

(7) اعتمدها عبدالمعين خان في أطروحته ولم يحللها كما ينبغي. وضمّنها مصطفى الجوزو منتخباته من الأساطير والخرافات العربية مقتصراً على القسم الأول منها أي المتعلق بخلق الكون.

(8) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 31-32 ينقلب السرد إلى تمجيد لأهل البيت ودعوة إلى التمسك بولايتهم.

أما الرواية الثالثة، فمتأخرة ومن مصدر «شعبي»[9] وقد رجح لدينا بعد النظر أنها تؤلف على نحو ما بين الروايتين السنية والشيعية شكلاً، مع إغراق واضح في الخيال عند وصف خلق الكون بما فيه ولا سيما خلق آدم. فقد مزجت بين خلق الكون وخلق الإنسان مثلما هو الشأن في الرواية الشيعية ولكن ذلك كان في سياق تكريس رؤية للخليقة مستمدة من تصور للتاريخ. أما الروايات القصيرة منها فهي الأخبار المبثوثة في طيات كتب التفسير والقصص والتاريخ والأدب والمنسوبة إلى كعب الأحبار وأبي هريرة وابن عباس وابن مسعود ووهب بن منبه وابن اسحاق. وإذا انطلقنا من أسطورة الخلق برواياتها المتعددة واتخذنا الرواية السنية من عرائس المجالس «أسطورة مرجعاً» معتبرين ما سواها بمثابة متممات لها، سواء في ذلك لدينا الطويلة منها والقصيرة، ودون أن نعد هذا الترتيب ترتيباً تفضيلياً، أمكننا أن نتناول منها جوانب متعددة هي التالية: الأسطورة من حيث هي قصة فيها وقائع وأحداث «وشخصيات»[10]، ومن حيث هي سرد أي طريقة تُرْوى بها تلك الوقائع والأحداث وتعرض، وثالثاً من حيث أنها تقدم لنا رؤية للعالم وكيف نشأ وعلى أيّ نسق وترتيب ثم ما هو موقع كل عنصر ضمن سائر العناصر، ونعني من ذلك بالخصوص تصورهم للسماء أو السماوات وتصورهم للأرض أو الأرضين السبع.

ولما كانت قصة الكون في ما عثرنا عليه من النصوص موزعة في بعض الأحيان إلى قسمين كبيرين وأن الحديث فيها عن خلق الإنسان يشغل آخر مرحلة من عملية الخلق بل يشكل قسماً عظيماً يمكن أن يكون قائم الذات، اعتبرنا أساطير الخلق مشتملة على قسمين كبيرين أو وحدتين دالتين كبريين هما خلق الكون وخلق الإنسان ولنا عنهما أساطير «درامية» أي حدثية وتتصل بهما صورة أسطورية عن الكون بسماواته السبع وأراضيه السبع أيضاً وما تشتمل عليه كل منها[11].

ويجدر بنا أن ننبه إلى أن الأسطورة المرجع التي منها انطلقنا هي التي أملت علينا

---

(9) دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاضي ط التجاني المحمدي. تونس مطبعة المنار.

(10) نستعمل هذا المصطلح بالمعنى القصصي.

(11) بعض النصوص تفصل بين خلق الكون وخلق الإنسان وبعضها يجمع بينهما مثل أسطورة الخلق الشيعية كما ذكرنا.

المنهج الذي تبلور لدينا من خلال معالجة الأساطير عامة وأساطير العرب خاصة، ومن وجهتين نظرية وتطبيقية. فلنبدأ باستعراض وصفي للنصوص قبل أن نعمد إلى قراءتها قراءتين الأولى وصفية زمانية بمعنى أننا نستعرض ضمنها أساطير الخليقة من حيث جريانها في مجرى الزمان والثانية آنية تأليفية ننظر من خلالها إلى جميع تلك المادة بصفتها نظاماً أسطورياً جامعاً.

1 ـ أساطير خلق الكون:

1.1 ـ الأسطورة المرجع 1:

«روت الرواة بألفاظ مختلفة ومعانٍ متفقة أن الله تعالى لما أراد أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهرة خضراء أضعاف طباق السماوات والأرض. ثم نظر إليها نظرة هيبة فصارت ماء.

ثم نظر إلى الماء فغلا وارتفع منه زبد ودخان وبخار وأرعد من خشية الله. فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة. وخلق الله من ذلك الدخان السماء. فذلك قوله تعالى: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ أي قصد إلى خلق السماء. وخلق من ذلك الزبد الأرض.

فأول ما ظهر من الأرض على وجه الماء مكة. فدحا الله الأرض من تحتها فلذلك سميت أم القرى يعني أصلها. وهي قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾.

ولما خلق الله الأرض كانت طبقاً واحداً ففتقها وصيّرها سبعاً. وذلك قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾.

ثم بعث الله تعالى من تحت العرش ملكاً فهبط إلى الأرض حتى دخل تحت الأرضين السبع فوضعهما تحت عاتقه إحدى يديه في المشرق والأخرى في المغرب باسطتين قابضتين على قرار الأرضين السبع حتى ضبطهما.

فلم يكن لقدميه موضع قرار فأهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة وجعل قرار قدمي الملك على سنامه.

فلم تستقرّ قدماه فأحدر الله تعالى ياقوتة خضراء من أعلى درجة من الفردوس غلظها مسيرة خمسمائة عام فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه فاستقرت عليها قدماه، وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض وهي كالحسكة تحت العرش ومنخر ذلك الثور في البحر فهو يتنفس كل يوم نفساً. فإذا تنفس مد البحر وإذا ردّ نفسه جزر البحر.

ولم يكن لقوام الثور موضع قرار فخلق الله صخرة خضراء غلظها كغلظ سبع سماوات وسبع أرضين فاستقرت قوائم الثور عليها. وهي الصخرة التي قال لقمان لابنه ﴿يَا بُنَيَّ

إنَّها إنْ تَكُ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَردَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أوْ فِي السَّمَاوَاتِ أوْ فِي الأرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ ـ الآية﴾ روي أن لقمان لما قال له هذه الكلمة انفطرت نفسه من هيبتها ومات وكانت آخر موعظته.

فلم يكن للصخرة مستقر، فخلق الله تعالى نوناً وهو الحوت العظيم واسمه «لوتيا» وكنيته «بلهوت» ولقبه «بهموت»، فوضع الصخرة على ظهره وسائر جسده خال.

قال: والحوت على البحر والبحر على متن الريح والريح على القدرة وثقل الدنيا وما عليها حرفان من كتاب الله تعالى. الجبار كوني فكانت. فذلك قوله عز وجل: ﴿إنَّمَا أمْرُنَا لِشَيْءٍ إذَا أرَدْنَا أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾.

«وقال كعب الأحبار: إن إبليس تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض فوسوس إليه وقال له: أتدري ما على ظهرك يا «لوتيا» من الأمم والدواب والشجر، والجبال وغيرها؟ لو نفضتهم أو ألقيتهم عن ظهرك أجمع لكان ذلك أريح لك. قال: فهمّ «لوتيا» أن يفعل ذلك فبعث الله تعالى إليه دابة فدخلت في منخره فوصلت إلى دماغه. فعجّ الحوت إلى الله تعالى منها فأذن الله لها فخرجت. قال كعب الأحبار: فوالذي نفسي بيده إنه لينظر الله إن همّ بشيء من ذلك عادت كما كانت. وهذا الحوت الذي أقسم الله به فقال: ﴿نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُون﴾.

ثم قالوا: إن الأرض كانت تتكفأ على الماء كما تتكفأ السفينة على الماء فأرساها الله تعالى بالجبال وذلك قوله تعالى: ﴿والْجِبَالَ أرْسَاهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿والْجِبَالَ أوْتَاداً﴾. وقوله تعالى: ﴿وَألْقَى فِي الأرْضِ رَوَاسِيَ أنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ ـ يعني لكيلا تتحرك بكم.

«قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: أول ما خلق الله الأرض عجت وقالت يا ربّ يجعل عليّ بني آدم يعملون عليّ الخطايا ويلقون عليّ الخبائث. فاضطربت فأرساها الله تعالى بالجبال فأقرها وخلق الله جبلاً عظيماً من زبرجدة خضراء خضرةُ السماء منه يقال لَهُ جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذي أقسم الله به فقال: ﴿قَ والْقُرْآنِ المَجِيد﴾.

«وقال وهب: إن ذا القرنين أتى على جبل قاف فرأى حوله جبالاً صغارا.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا قاف.

قال: فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال هي عروقي: فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتصلة به.

فقال يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى. فقال إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً. ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحترقت الدنيا من حر جهنم. قال زدني. فقال إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله تعالى ترعد فرائصه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسو رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وَقَالَ صَوَاباً﴾ يعني لا إله إلا الله».

تشتمل هذه الأسطورة المرجع 1.1 على غرض أساسي هو تصوير خلق الكون/ الأرض. وفيها غرض ثان لا يقل عن سابقه أهمية ألا وهو تصوير هيئة الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض بعد الخلق. وعلاوة على ذلك فهي تضم أساطير ثانوية فرعية تعليلية إما من قبيل تعليل تسمية مكة بأمّ القرى، أو بيان سبب ظاهرة طبيعية مثل المد والجزر أو الزلزال أو أسطورة جبل قاف الذي معدنه زبرجدة خضراء والمحيط في تصورهم بالدنيا.

وتحتوي أخواتها من الروايات 2.1 و 3.1 و 4.1 على جانب ممّا في الأسطورة المرجع 1.1، إلا أنها تختلف معها في بعض الجوانب إما بالزيادة أو بالنقص أو بالتحويل:

أما في رواية المسعودي عن ابن عباس 2.1 مثلاً فلنا تصور لظهور الخليقة كيف تم وتوزيع للمخلوقات على مختلف أيام الأسبوع وتعليل لتسمية يوم الجمعة واستعراض لكل طبق من طباق السماوات السبع ومن أي معدن جبل. إلا أنها خالية من أحد العناصر الأسطورية التي هي الثور الأسطوري الحامل للملك في الأسطورة المرجع 1.1 وهي تبعاً

(12) عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 3-4-5.

لذلك خالية من تفسير ظاهرة المد والجزر تفسيراً أسطورياً وأن المتسبب فيه تنفس الثور أو ردّه النفس.

أما رواية المقدسي 3.1[13] فتشتمل على أحاديث متضاربة تنسب إلى ابن عباس وأخرى إلى وهب بن منبه وعبدالله بن سلام عنوانها «ذكر قول الإسلام في المبادىء»، وفيها كيف نشأ الكون ومبدأ جميع الكائنات[14]. كما تشتمل على ما ينسب إلى وهب من أخبار تصور الكون وعلى أي شيء استقرت الأرض عندما خلقت «وكانت تكفّأ مثلما تكفّأ السفينة» وجميع العناصر الأسطورية التي في الرواية 1.1 بما في ذلك الثور والحوت. كما أنها تفسر المد والجزر التفسير الأسطوري الذي رأينا وتتعرض إلى أسطورة جبل قاف وتفسّر في خاتمة المطاف نهاية العالم وأن الحوت والثور هما المتسببان فيها ثم تقدم لنا صورة وصفية للكون.

أما رواية الدميري (4.1) عن وهب فليس فيها إلا مقطع سردي يروي صورة الكون وكيف استقر بعد قلق مع اختلاف طفيف عن سابقاتها يتصل بالصخرة التي استقرت عليها قدماً الملك وبتسمية الثور ويدعى «كيوثا» وهي تسمية لم نعثر عليها في سائر الروايات.

الأسطورة 2.1

بخلاف الأسطورة السابقة وقد وردت في كتاب من كتب قصص الأنبياء للعظة والاعتبار فإن هذه الرواية وردت في موسوعة أدبية هي مروج الذهب للمسعودي بعد رواية تشبه الرواية الأولى إما بسبب عدم اقتناع من المسعودي بها أو إيراداً لمختلف الروايات على ما يقتضيه التأليف قديماً.

«ذكر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) أن الله تعالى حين شاء تقدير الخليقة وذرء البريّة وإبداع المبدعات. نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، هو في انفراد ملكوته وتوحد جبروته. فأساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه، فسطع.

(13) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1 وج 2 الفصل 6 في ذكر ابتداء الخلق والفصل 6 «في ذكر اللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة والصور والميزان والحوض والأعراف والثواب والعقاب والحجب وسدرة المنتهى».

(14) من المفيد أن نذكر أن المقدسي لا يقبل جميع ما ذكر من الروايات ويتحفظ عن سوقها ويعلق على ما يحكى عن وهب بقوله «وزعم بعضهم» (ج 2 ص 49) وزعم وهب (ج 2 ص 49)، ويتردد في قبولها معلقاً: «فإن صحت فما خلقها على الله بعزيز وإن لم تكن من اختراع أهل الكتاب وتزوير القصاص فكلها تمثيل وتشبيه والله أعلم»، (ج 2 ص 50).

ثم اجتمع النور في وسط الصور الخفية: فوافق ذلك صورة نبينا محمد ﷺ. فقال الله عز وجل من قائل: أنت المختار المنتخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي من أجلك أسطح البطحاء وأمرج الماء وأرفع السماء وأجعل الثواب والعذاب والجنة والنار وأنصب أهل بيتك لك هداية وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يخفى عليهم دقيق ولا يغيب عليهم خفي وأجعلهم حجتي على بريتي والمنتهين على قدرتي ووحدانيتي.

ثم أخذ الله سبحانه الشهادة بالربوبية والإخلاص بالوحدانية، فبعد أن أخذ ما أخذ من ذلك شاب ببصائر الخلق انتخاب محمد وآله وأراهم أن الهداية معه والنور له والإمامة في أهله تقديماً لسنة العدل وليكون الاعذار متقدماً.

ثم أخفى الله الخليقة في غيبه وغيّبها في مكنون علمه، ثم نصب العوالم وبسط الزمان ومرج الماء وأثار الزبد وأهاج الدخان. فطفا عرشه على الماء فسطح الأرض على ظهر الماء وأخرج من الماء دخاناً فجعله السماء. ثم استجابهما إلى الطاعة فأذعنتا بالاستجابة. ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار أبدعها وأرواح اخترعها وقرن بتوحيده نبوة محمد ﷺ. فشهرت في السماء قبل مبعثه في الأرض.

فلما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث عرفهم عند استنبائه إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة، أسجد الله الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير بمستودع نورنا.

ولم يزل الله يخبىء النار تحت الزمان إلى أن فضل محمداً في طاهر القنوات فدعا الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سراً وإعلاناً واستدعى عليه السلام التنبيه على العهد الذي قدمه إلى الذرء قبل النسل فمن وافقه قبس من مصباح النور المتقدم اهتدى إلى سره واستبان واضحة أمره ومن أبلسته الغفلة استحق السخط.

ثم انتقل النور إلى عزائزنا ولمع مع أئمتنا فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض فبنا النجاة ومنا مكنون العلم وإلينا مصير الأمور وبمهدينا تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور. فنحن أفضل المخلوقين وأشرف الموجودين وحجج رب العالمين.

فليهْنَ بالنعمة من تمسك بولايتنا وقبض على عروقنا.

هذا ما روي عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عن محمد بن علي عن علي بن الحسين عن الحسين بن علي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[15].

تتناول أسطورة الخلق الشيعية[16] المنسوبة إلى علي بن أبي طالب تصوير «تقدير الخليقة وذرء البرية وإبداع المبدعات»[17]. وتدل بنيتها والمصطلحات المستعملة فيها والقضايا المطروحة على أنها تحمل سمة الأثر الخطابي الشفوي كما تدل على أنها قد سطِّرت في مرحلة متأخرة تقارن على الأقل اكتمال المذاهب واتضاح معالمها واستقرار مبادئها.

فقصة الخلق فيها مختلفة عن قصة الخلق السنّية اختلافاً بيّناً. ذلك أنها خالية من بعض العناصر الأسطورية التي رأينا مثل الحوت والثور والكمكم والملك الحامل للأرض تحت عاتقه، وإن لم تخل مع ذلك من تصوير أسطوري/ لا تاريخي لخلق الكون وسائر المبدعات لا سيما مبدأ الخلق ثم أطواره وأنه كان في البَدْءِ خلقاً أولاً على أساس التقدير والإضمار والإخفاء. عقبه خلق ثان جسماني فيه خلق آدم وتبوأ منزلة تختلف عن المنزلة التي تنزله إياها الأسطورة السنية.

أما المصطلحات والمفاهيم المستعملة والمتصلة بالخلق - (من تقدير وذرء وإبداع) أو بقضية الإمامة وما يتفرع عنها من المسائل العقائدية والسياسية من قبيل التوحيد والعدل والولاية، ثم اختزال التاريخ الإسلامي وانقلاب السرد إلى خطاب إيديولوجي واضح يستند إلى أنّ جميع الكائنات نابعة من أصل أول نوراني، وأن ذلك النور الذي تم منه انتقل إلى أئمة الشيعة وأهل البيت، فتدعم ذلك التصور الديني تدعيماً وإذا المهدي المنتظر الذي تبشر به الأسطورة الشيعية والذي «به تنقطع الحجج خاتم الأئمة ومنقذ الأمة وغاية النور ومصدر الأمور» هو اكتمال الحلقة إذ يرتبط الماضي الأسبق (الخلق في حالة الإضمار) بالماضي (الخلق الثاني) فإذا تصوير خلق الكون تأسيس للـ «دعوة» وإذا نحن

---

(15) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

(16) المصدر السابق ج 1 ص 35 - 36. من المفيد البحث في الأسطورة والإيديولوجيا. فهذه الأسطورة ترمي إلى تثبيت مثال وأنموذج للخلق تنجر عنه رؤية للتاريخ ودعوة إلى سلوك يقوم على الامتثال إلى ما تتضمنه تلك الرؤية من قيم.

(17) الرواية 3.1 في دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

حيال نص يحمل أبعاداً رمزيـة تختلف اختلافـاً بيّنا عن تلك التي نجـدها مثـلاً عند أهـل السنة[18].

أما الرواية الثالثة 1.3 فرواية عجيبة إذا قسنـاها بـأسطورتنـا المرجـع 1.1 على اختلاف رواياتها، فخلق الكون فيها قد تم على نحو أسـطوري يمتزج فيـه الخيال الخـلّاق برؤيـة للكون والمجتمع، ومما تجدر الإشارة إليه ـ ولا بـد أن لذلـك دلالة مـا ـ أنها تـذكرنـا من حيث شكلها بالأسطورة الشيعية لأنها تصور خلق كل شيء من مبدإ أول هو النور وبالذات نور محمد:

«خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثـل الطاوس»[19]. كمـا أنها تكـرس نظرة سنية. فعملية الخلق فيـه هي في آن وضع لأسس العقيـدة الإسلاميـة السنية بتقـديم خلق الخلفـاء الراشـدين على سواهم، مثلمـا فعلت الأسطورة الشيعيـة إذ قدمت أهـل البيت، حتى على الكون بجميع ما فيه من الكائنات كما أنها تقنين لأسس التمـايز الاجتمـاعي بل وتنضيـد الأمم تنضيـداً تفـاضلياً بحسب مـا تنتسب إليه من ملل ونحـل ولا شـك أن هـذه الأسطورة قائمة على نظام رمزي خفي ينبغي لنا البحث عنه من خلال تقاطع أسطورة خلق آدم/الانسان من أقاليم الأرض مثلما هي مروية عن ابن عباس ووهب بن منبه.

أما الرواية 2.3 عن السيوطي[20] فلا تختلف عن أختها الـسـابقة إلا في بعض الجـزئيات الطفيفة مثل عدم ذكرها لخلق الخلفاء الراشدين قبل خلق الكـون إلا أنها تصلح للمقـارنة وإبراز العناصر المفيدة.

الأسطورة 3.1

«قد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فـسماها شجرة اليقين ثم خلق نـور محمد في حجـاب من درة بيضـاء كمثـل الطاوس ووضعـه على تلك الشجـرة. فـسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة. ثم خلق مـرآة الحياة فـوضعـت باستقبـاله. فلمـا نظر الطاوس فيها رأى صـورته أحسن صـورة وأزين هيئة فـاستحى من الله تعالى، فعـرق فقطر منه ست قطرات.

(18) المصـدر الـسـابق ص 2.
(19) المصـدر الـسـابق ص 2 - 5 على هامش الأولى.
(20) التـاريخ الـطبري: ج 1 ص 26 وروايات أخرى مماثلة لهـذه ص 16 - 17. والبـدء والتـاريخ للمقـدسي ج 1 ص 146.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه، وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرز.

ثم سجد ذلك النور المحمدي خمس مرات فصارت علينا تلك السجدات فرضاً مؤقتاً ففرض الله تعالى خمس صلوات على محمد وأمته.

ثم نظر الله تعالى إلى ذلك النور مرة أخرى فعرق حياء من الله. فمن عرق أنفه خلق الله الملائكة، ومن عرق وجهه خلق العرش والكرسي واللوح والقلم والشمس والقمر والحجب والكواكب وما كان في السماء. ومن عرق صدره خلق الأنبياء المرسلين والشهداء والصالحين. ومن عرق ظهره خلق الله البيت المعمور والكعبة وبيت المقدس وموضع المساجد في الدنيا، ومن عرق حاجبيه خلق أمة محمد من المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، ومن عرق أذنيه خلق أرواح اليهود والنصارى والمجوس وأشبه ذلك من الملحدين والجاحدين والمنافقين ومن عرق رجليه خلق الأرض من المشرق إلى المغرب وما فيها.

ثم قال تعالى لذلك النور أنظر أمامك يا نور محمد. فنظر فرأى أمامه نوراً ومن ورائه نوراً وعن يمينه نوراً وعن يساره نوراً وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم. ثم سبح ذلك النور سبعين ألف سنة.

ثم خلق الله نور الأنبياء من نور محمد ﷺ. ثم نظر إلى ذلك النور فخلق منه أرواحهم يعني خلق أرواح الأنبياء من عرق روح محمد ﷺ، وخلق أرواح أمم هؤلاء الأنبياء من عرق أرواح أنبيائهم يعني أرواح كل أمة خلقت من عرق روح نبيها وخلقت أرواح المؤمنين من أمة محمد من عرق محمد ﷺ. فقالوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

ثم خلق قنديلاً من العقيق الأحمر يُرى ظاهره من باطنه. ثم خلق صورة محمد ﷺ كصورته في الدنيا. ثم وضعها في القنديل فقام فيه كقيامه في الصلاة ثم طافت أرواح الأنبياء حول نور محمد ﷺ فسبحوا وهللوا مقدار مائة ألف سنة. ثم أمر الله تعالى كل الأرواح لينظروا إليها.

فمنهم من رأى رأسه فصار خليفة وسلطاناً بين الخلائق ومنهم من رأى جبهته فصار أميراً عدلاً ومنهم من رأى عينيه فصار حافظاً لكلام الله تعالى ومنهم من رأى حاجبيه فصار

نقاشاً ومنهم من رأى أذنيه فصار مستمعاً ومنهم من رأى خديه فصار محسناً وعاقـلاً ومنهم من رأى شفتيه فصار وزيراً ومنهم من رأى أنفه فصار حكيماً وطبيباً وعطاراً ومنهم من رأى فمه فصار صائماً ومنهم من رأى سنه فصار حسن الوجه من الرجال والنساء ومنهم من رأى لسانه فصار رسولاً بين السلاطين ومنهم من رأى حلقه فصار واعظاً ناصحاً ومؤذناً ومنهم من رأى لحيته فصار مجاهداً في سبيل الله.

ومنهم من رأى عنقه فصار تاجراً ومنهم من رأى عضديه فصار فارساً وسيافاً.

ومنهم من رأى عضده الأيمن فصار حجاماً ومنهم من رأى عضده الأيسر فصار جاهلاً.

ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار صرافاً وطرازاً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار كيالاً.

ومنهم من رأى يديه فصار سخياً وكيساً ومنهم من رأى كفه الأيسر فصار بخيلاً.

ومنهم من رأى كفه الأيمن فصار طباخاً ومنهم من رأى أنامله اليسرى فصار كاتباً.

ومنهم من رأى أصابع يده اليمنى فصار خياطاً ومنهم من رأى أصابع اليسرى فصار حداداً.

ومنهم من رأى صدره فصار عالماً ومكرماً مجتهداً.

ومنهم من رأى ظهره فصار متواضعاً ومطيعاً لأمر الشر.

ومنهم من رأى جنبيه فصار غازياً.

ومنهم من رأى بطنه فصار قانعاً وزاهداً.

ومنهم من رأى ركبتيه فصار راكعاً وساجداً.

ومنهم من رأى رجليه فصار صياداً.

ومنهم من رأى تحت قدميه فصار ماشياً.

ومنهم من رأى ظله فصار مغنياً وصاحب طنبور.

ومنهم من لم ير شيئاً فكان يهودياً أو نصرانياً أو كافراً أو مجوسياً.

ومنهم من لم ينظر شيئاً فصار مدعياً للربوبية كالفراعنة وغيرهم من الكفار.

واعلم أن الله تعالى أمر الخلق بالصلاة على صورة اسم أحمد ومحمد فالقيام كمثل الألف. والركوع كالحاء، والسجود كالميم، والقعود كالدال. وخلق الخلق على صورة اسم محمد ﷺ.

فالرأس مدور كالميم، واليدان كالحاء، والبطن كالميم الثانية، والرجلان كالدال» .[21]

وتعقب هذه الرواية الأولى المصورة لخلق العالم طبيعة ومجتمعاً رواية أخرى فيها تصوير لخلق آدم متعدد المصادر عن ابن عباس وعن كعب الأحبار.

[في خلق آدم]

«قال ابن عباس: رضي الله عنهما خلق الله تعالى جسد آدم من أقاليم الدنيا، فرأسه من تراب الكعبة وصدره من أقطار الأرض وبطنه من تراب الهند ويداه من تراب المشرق ورجلاه من تراب المغرب».

وفي رواية أخرى: قال وهب بن منبه: «خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.

فرأسه من الأرض الأولى وعنقه من الأرض الثانية وصدره من الأرض الثالثة ويداه من الرابعة وظهره وبطنه من الخامسة وفخذه وعجزه من السادسة وساقاه من السابعة».

وفي رواية أخرى قال ابن عباس رضي الله عنهما:
«خلق الله تعالى آدم عليه السلام فرأسه من تراب بيت المقدس، ووجهه من تراب الجنة وأذناه من تراب طور سيناء وجبهته من تراب العراق وأسنانه من تراب الكوثر ويده اليمنى مع الأصابع من تراب الكعبة ويده اليسرى من تراب فارس ورجلاه مع ساقيه من تراب الهند وعظمه من تراب الجبل.

وعورته من تراب بابل وظهره من تراب العراق وبطنه من تراب خراسان وقلبه من تراب الفردوس ولسانه من تراب الطائف وعيناه من تراب الحوض».

ولما كان رأسه من تراب بيت المقدس صار موضع العقل والفطنة والنطق،
ولما كان أذناه من تراب طور سيناء صار موضع استماع النصيحة،
ولما كانت جبهته من العراق صارت موضع السجود لله تعالى،
ولما كان وجهه من تراب الجنة صار موضع الحسن والزينة،
ولما كانت أسنانه من الكوثر صارت موضع الحلاوة،
ولما كانت يده اليمنى من الكعبة صارت موضع البركة والمعونة في المعيشة والجود.
ولما كانت يده اليسرى من فارس صارت موضع الطهارة والاستنجاء

(21) دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها.

ولما كانت بطنه من خراسان صارت موضع الجوع
ولما كانت عورته من بابل صارت موضع الشهوة والغل والغش
ولما كان عظمه من الجبل صارت موضع الصلابة
ولما كان قلبه من الفردوس صار موضع الإيمان
ولما كان لسانه من الطائف صار موضع الشهادة والتضرع والدعاء إلى الله .

وجعل فيه تسعة أبواب سبعة في الرأس عيناه وأذناه ومنخراه وفمه واثنان في بدنه قلبه ودبره .

وجعل له الحواس الخمس البصر في العين والسمع في الأذنين والذوق في الفم واللمس في اليدين والشم في الأنف .

ويُقال : لما أراد الله أن ينفخ الروح في آدم عليه السلام أمر الله تعالى الروح أن تدخل فيه . ويقال إن الروح دخلت من دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت الروح في عينيه فنظر إلى نفسه فرآها طيناً يابساً فلما أبلغ إلى أذنيه سمع تسبيح الملائكة ثم نزلت خيشومه فعطس فلما فرغ من عطاسه نزلت الروح من فمه ولسانه وأذنيه لقنه الله تعالى أن يقول «الحمد لله» فأجابه بـ «يرحمك ربك يا آدم» ثم نزلت الروح إلى صدره فعجل القيام فلم يمكنه وذلك قوله تعالى : ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ . فلما وصلت الروح إلى جوفه اشتهى الطعام ثم انتشرت الروح في كل جسده فصار لحماً ودماً وعروقاً وأعصاباً ، ثم كساه الله تعالى لباساً من ظفر يزداد كل يوم حسناً وجمالاً فلما قارف الذنب بدل الله هذا الظفر بالجلد وبقيت منه من أنامله ليذكر ذلك أول حاله فلما أتم الله خلق آدم عليه السلام ونفخ فيه الروح وألبسه من لباس الجنة ونور محمد يلمع في وجهه كالقمر ليلة البدر . ثم رفع على سرير وحمل على أعناق الملائكة قال الله تعالى لهم طوفوا به السماوات بسريره ليرى عجائبها وما فيها فيزداد يقيناً . فقالت الملائكة ربنا سمعنا وأطعنا فحملته الملائكة على أعناقها وطافت به السماوات مقدار مائة عام .

ثم خُلق فرس من المسك الأبيض والأذفر يقال له ميمون وله جناحان من الدر والمرجان فركبه آدم عليه السلام وجبرئيل آخذ بلجامه ، ومكائيل عليه السلام عن يمينه ، وإسرافيل عليه السلام عن يساره . وطافوا به السماوات كلها وهو يسلم على الملائكة فيقول السلام عليكم فيقولون وعليكم السلام . فقال الله تعالى «يا آدم هذه تحيتك وتحية المؤمنين من ذريتك فيما بينهم إلى يوم القيامة» .

إن هذه الأسطورة البديعة المتأخرة زماناً والتي لا تختلف في بنيتها عن بنية الأسطورة الشيعية التي ساقها المسعودي في مروج الذهب المصورة لبدء الخليقة على مرحلتين مرحلة نورانية على طريق الإضمار ومرحلة جسمانية ثانية تم فيها خلق آدم، لجديرة بدراسة مستقلة باعتبارها نصاً متكاملاً يحتوي على رؤية شاملة للكون والمجتمع أي على فلسفة وإيديولوجيا بل إنها لجديرة بدراسة مقارنة والأسطورةَ الشيعيةَ/ المرجع باعتبارها تحاكيها شكلاً وتحاربها مضموناً وتبوّىء الخلفاء الراشدين سلم الخليقة وتدرجها منزلة مرموقة مثلما يبوّىء الشيعة أهلَ البيت فيجعلون وجودهم سابقاً لوجود آدم بل إنها لتجسم من حيث بنيتها الرمزية ومقولاتها الفكر الأسطوري ويتجلى من خلال تصور الفضاء والزمان الأول المقدس الذي تأسس فيه كل شيء، وفي هذا الإدراك الحدسي للعالم الخالي من أي حد فاصل واضح بين مختلف مجالات الواقع الموضوعي أو بين الإسم والمسمى، نجد لها شبهاً ومثيلاً في كثير من الأساطير العالمية[22].

ونسوق في هذا المضمار مثالين اثنين:

أما الأول فتتجلى من خلاله هذه النظرة إلى الإنسان ثمرة هذا العالم أو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير وهي الصورة التي نجدها لدى مختلف الشعوب القديمة مثل سكان بلاد الرافدين[23] والهنود المهادرزية، «ويزعمون أن المبدأ ثلاثة إخوة أحدهم مهادرز قام أخواه بالمكر به فعثرت به دابته فسقط ميتاً فسلخا جلده وبسطاه على وجه العالم فصارت من جلدته هذه الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمائه الأودية والأنهار ومن شعره الأشجار والنبات»[24]، والصينيين و«البانتو» في أفريقيا[25] كما نجدها على أساس التشبيه والتمثيل أو الحقيقة عند بعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة والأرض.

والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء.

ولا قوام لجسد الإنسان إلا بالدم.

(22) أنظر على سبيل المثال خصائص الفكر الأسطوري عند أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية ج 2 ص 65 - 66 - 86 وآ. فراكنفورت وثوركليد جاكوبسون: ما قبل الفلسفة ص 13 - 40 ونحن ندرسها في الفصل السابع: الكون الأسطوري عند العرب.

(23) ثوركليد جاكوبسون «أرض الرافدين» ضمن كتاب ما قبل الفلسفة ص 154 - 155.

(24) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144.

(25) معجم الأساطير. إيف بنفوا ص 250.

والشعر على جسده كالعشب على وجه الأرض.
والمخ رسب الدم والزبد له.
هذا الإنسان قد خلق من شأن الدنيا والآخرة»[26].

أما المثال الثاني فهو الذي تتحدد من خلاله خلقة الإنسان الكوني هذا ومصيره. أما خلقته فقد صورت على مثال اسم محمد وأما مصيره في المجتمع فقد تحدد مرة واحدة على نحو أسطوري هو النظر وبهذا فإنها تقوم على تبرير للنظام الاجتماعي وتجعل من نظام ثقافي نظاماً طبيعياً.

أما العناصر أو المفردات الأسطورية التي تتضمنها الرواية آنفة الذكر فتختلف عن الأسطورة الشيعية التي اتخذناها مرجعاً من حيث أنها تشي بتأثيرات صوفية أقلها الإشارة في بداية الكون إلى خلق شجرة ذات أربعة أغصان هي شجرة الخليقة مما يقرب تلك الشجرة من شجر المعرفة تلك الشجرة المحرمة التي أكل منها آدم وحواء طمعاً في تجاوز منزلتهما البشرية فأدى ذلك إلى التشاجر، أو من «شجرة الكون» عند محيي الدين بن عربي شيخ الصوفية. ويتأكد لدينا ذلك مع وجود عنصرين آخرين هما الطاوس والمرآة، وسيلة معرفة النفس نفسها في الأسطورة (والطاوس ينظر إلى نفسه في المرآة فيستحي لأن من دلالاته الرمزية الكبرياء وهي صفة إبليس ومن صفات الإنسان)[27].

فلنتتبع المادة الأسطورية السابقة من خلال قراءتين: الأولى وصفية زمانية Diachronique نتتبع من خلالها أول المخلوقات وترتيب الخلق على أيام الخليقة السبعة كما هو مشهور، والثانية تحليلية تأليفية آنية Synchronique ننظر من خلالها إلى مختلف عناصر تلك الأساطير أو مفرداتها الميثولوجية باعتبارها نظاماً يدخل في خطابات أي في سياقات ذات دلالات أشمل.

---

(26) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(27) أنظر معجم الرموز ـ مادة خلق ـ ومرآة ص 635 - 639 وقارن مع صورة النفس الأمارة بالسوء والمقابلة للروح. ومجلة «دراسات إسلامية» Studia Islamica العدد 11 - 1958 Arthur Jeffery مقال عن شجرة الكون لابن عربي. ص 43 - 77 وانظر رمزية الطاووس والشجرة في الفصل الرابع ضمن الأساطير ذات الصلة بالأشجار والحيوان.

القراءة الأولى

1/ أول المخلوقات:

لقد اختلفت الأساطير وتعددت بشأن أول المخلوقات وما عسى أن يكون. ومردّ ذلك الاختلاف هو إمّا ورود الأخبار المختلفة من رواية إلى أخرى أو تعدد الروايات المختلفة تنسب إلى راوية واحد بعينه يعتبر حجة. وذلك الاختلاف ذو دلالة. فلنستعرض مختلف أوجه النظر في هذا الشأن ثم لنحاول البحث عن تلك الدلالة.

1.1: القلم

تنسب إلى ابن عباس هذه الأسطورة التي تكررت في أكثر من موضع وهي تحكي قصة الخليقة أولاً بأول.

«أول ما خلق الله من شيء القلم، فقال له اكتب.
فقال: وما اكتب؟
قال: اكتب القدر
فجرى القلم بما هو كائن من ذلك إلى قيام الساعة.
ثم رفع بخار الماء ففتق منه السماوات.
ثم خلق النون فدحيت الأرض على ظهره فاضطرب النون،
فمادت الأرض فأثبتت بالجبال فإنها لتفاخر على الأرض»[28].

ومن الواضح أن هذه الأسطورة تتميز من حيث بنيتها بالعناصر التالية:

ـ أولاً أنها تصور عملية خلق القلم والأمر بالكتابة تصويراً يحاكي عملية الوحي الإسلامي[29] لا سيما وأن رواية أخرى تضيف إلى الأمر بالكتابة «فاضطرب من هول النداء حتى ظهر له كترجيع الرعد»[30].

ـ كما أنها تزاوج بين عملية الخلق مثلما هي مصورة في القرآن أو كما فهمها بعض المفسرين من جهة وبين العناصر الأسطورية ولا سيما النون، أو الحوت الأسطوري الذي

(28) قارن مع سورة العلق وفيها يقترن خلق الإنسان بتعليمه بالقلم أو بسورة القلم الآية 1. وانظر أسطورة مماثلة في أخبار الزمان المنسوب للمسعودي ص 25 - 26.

(29) الدياربكري تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 18.

(30) تاريخ الطبري ج 1 ص 18.

رأينا في الأسطورة المرجع 1.1 وهو الذي قرّت عليه الصخرة الحاملة للثور الأسطوري «كيوثا» الحامل للملك الحامل للأرض.

وتتنزل هذه الحكاية الأسطورية في رواية أخرى ضمن سياق يجعلها ذات دلالة عقائدية سياسية خاصة. فعن مجاهد أنه قال:

«قلت لابن عباس: إن أناساً يكذبون بالقدر.

قال: إنهم يكذّبون بكتاب الله لآخذنّ بشعر أحدهم فلأنفضن به. إن الله تعالى ذكره كان عرشه قبل أن يخلق شيئاً. فكان أول ما خلق الله القلم. فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة. وإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه»[31].

ويتضح من السياق الآنف ذكره أن من شأن هذه الأسطورة تكريس الإيمان بالقضاء والقدر لا سيما إذا قارنّا بينها وبين حكاية أسطورية أخرى وهي من مصدر متأخر تنعت القلم وصفته أنه «من جوهرة طولها خمسمائة عام، مشقوق السن، ينبع منه النور كما ينبع من أقلام الدنيا المداد»[32] بل وتورد أيضاً أول ما خطه على اللوح المحفوظ ومضمونه دعوة إلى الإسلام للقضاء وإلى الصبر على البلاء والرضى بالحكم المقدور. وهذا معنىً من معاني الأسطورة. ويتأكد هذا الرأي لدينا وما يرمي إليه إيراد هذه الرواية عن أولية القلم في القضاء المكتوب بجوار شعر في الغرض نفسه «تتحرك» فيه هذه الأسطورة مفصحة عن وظيفتها من خلال قول القائل: [وافد].

جرى قلم القضاء بما يكونُ فسيّان التحرك والسكونُ
جنون منك أن تسعى لرزق ويُرزق في غشاوته الجنينُ

أو قول الشاعر: [بسيط].

سهّل عليك فإن الأمر مقدورُ وكل مستأنف في اللوح مسطورُ
لا تكثرنّ فخير القول أصدقه إن الحريصَ على الدنيا لمغرورُ[33]

وإلى ابن عباس أيضاً تنسب أسطورة أخرى تقول بأن أول ما خلق الله اللوح

---

(31) تاريخ الخميس ص 18.
(32) المصدر السابق ص 18.
(33) المصدر السابق ص 18.

المحفوظ[34] وسواء اعتبرنا هذه الرواية أو تلك، فالدلالة البعيدة واحدة وهي أن الماء أصل جميع الكائنات الحية[35].

2.1 الماء

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ **(سورة الأنبياء 30)**.

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ﴾ **(سورة النور آية 45)**.

ليس من الغريب البتة أن نجد الماء مبدأً أول تفرعت عنه جميع الكائنات الحية ذلك أن الأساطير التي عدَّت الماء أول مبدأ نشأ عنه جميع ما في الكون كثيرة وفي عديد من الحضارات منها حضارة بلاد الرافدين[36] وبلاد اليونان[37] وكذلك الأساطير العبرية كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين المطابقة للوحة الأولى من ألواح الخليقة السبعة البابلية[38].

أما أساطير الخلق العربية فلنا منها حكايات تفيد أن الأرض والسماء نشأتا من ماء، مثل هذا الحديث عن ابن مسعود:

«إن الله تعالى كان عرشه على الماء ولم يخلق شيئاً غير ما خلق قبل الماء. فلما أراد الله أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسما عليه فسماه سماء، ثم يبس الماء فجعله أرضاً واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين الأحد والإثنين فخلق الأرض على حوت (والحوت هو النون الذي ذكره الله عزّ وجلّ في القرآن والقلم) والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة في الريح (وهي الصخرة التي ذكرها لقمان ليست في السماء ولا في الأرض)

---

(34) في كتاب المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 تأويلات لدأهل الزيغ» ويعنون بالقلم العقل وباللوح النفس.

(35) في الإينوما إيليش ملحمة التكوين البابلية وكتبت حوالي 2000 سنة ق.م أن الخليقة نشأت من اجتماع الماء العذب «آبسو» والماء المالح «تيامات» انظر فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 32 وعفيف بهنسي: إيبلا والتوراة ـ مجلة المعرفة السورية عدد 197 تموز 1978.

(36) فراس سواح المصدر السابق ص 32.

(37) المرجع السابق ص 32.

(38) المرجع السابق. ص 32.

فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسى عليها الجبال فقرّت. فالجبال تفخر على الأرض فذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾[39].

وإذا تجاوزنا مضمون القصة الدال على أنّ أول المخلوقات الماء وارتباط الموجودات بعضها ببعض على أساس من السببية (كل عنصر قد اقتضى العنصر الذي بعده حتى يكون الانسجام ويحل التوازن محل الخلل) كنا إزاء نص هو في الحقيقة نسيج من نصين متقاطعين هما القرآن الكريم من جهة والحديث المروي عن ابن مسعود، من جهة أخرى. والأول شاهد للثاني يدعمه ويتخلله ويبرر ما فيه من عناصر أسطورية مثل وجود النون والصخرة ووجود الجبال وكيف أُرسيت حتى تثبت الأرض على ظهر الحوت العظيم حتى لا تتأرجح مثل السفينة في اليمّ.

ومن صدى اعتقادهم أن الماء هو المبدأ الأول حكاية أسطورية أخرى تنسب إلى وهب بن منبه، ولا بدّ أنها من قديم الروايات لأنها تجسم عملية الخلق تجسيماً لا نجده في الروايات المتأخرة أو نجده وقد حمل محمل المجاز لا على المعنى الحقيقي يقول:

«إن العرش كان قبل أن يخلق السماوات والأرض على الماء. فلما أراد أن يخلق السماوات والأرض قبض من صفاة الماء قبضة ثم فتح القبضة فارتفعت دخاناً. ثم قضاهن سبع سماوات في يومين وفرغ من الخلق في اليوم السابع»[40].

ولما كانت هذه الرواية قد وردت بعد أخرى عن ابن عباس مفادها أن أول ما خلق العرش علّق الطبري قائلاً: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال إن الله تبارك وتعالى خلق الماء قبل العرش»[41]. ورأيُ الطبري بالنسبة إلينا ذو دلالة على أهمية القول بأن أول المبادىء الماء، لما نجد لذلك من أصداء في الأساطير السنية والشيعية من جهة وفي الأساطير العالمية ولا سيما منها أساطير بلاد النهرين المصورة لخلق الكون ولخلق الإنسان من الماء المالح والماء الحلو من جهة أخرى، ثم لقيمة الماء الرمزية من جهة ثالثة.

---

(39) تاريخ الطبري ج 1 ص 20.
(40) تاريخ الطبري ج 1 ص 27.
(41) تاريخ الطبري ج 1 ص 20 وانظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.

3.1 النور والظلمة

لئن كان الماء والقلم، وهما من الأجسام فيما سلف، أول المخلوقات، فإن بعضهم يعد النور أو النور والظلمة وهما من المجردات أول ما خلق الله.

«إن أول ما خلق الله تعالى من خليقته السماء والأرض وكانت الأرض خربة خاوية وكانت الظلمة على الغمرة وكانت ريح الله تبارك وتعالى ترفّ على وجه الماء. فقال الله عز وجل ليكن النور. فكان نوراً. فرآه الله حسناً فميزه من الظلمة وسماه نهاراً. وسمى الظلمة ليلاً فكان مساء وكان صباح يوم الأحد»[42].

ومن ذلك عن ابن عباس «أن الله لما أراد أن يخلق الماء خلق من النور ياقوتة خضراء (ووصف في طولها وعرضها ما الله به عليم)»[43]. قال: فلحظها الجبار لحظة فقطرت ماء يترقرق لا يثبت في ضحضاح يرتعد من مخافة الله. ثم خلق الريح فوضع الماء على متن الريح. ثم خلق العرش فوضعه على متن الماء. فذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[44].

وإلى وهب بن منبه تنسب رواية أخرى هذا نصها «خلق الله نوراً، وخلق من ذلك النور الظلمة. وخلق من تلك الظلمة نوراً وخلق من ذلك النور ماء. فخلق من ذلك الماء الأشياء كلها»[45].

وتنسب إلى محمد بن إسحاق حكاية أخرى يذكر فيها «إن أول ما خلق الله النور والظلمة فجعل الظلمة ليلاً وجعل النور نهاراً» وتذكرنا بدايتها ببداية نص التوراة ولم يفت ذلك المقدّسي فصدرها بـ «زعم محمد بن إسحاق» وعلق عليها قائلاً: «وقريب من هذا ما روي عن عبدالله بن سلام أنه حكى عن التوراة». وإذن فإن القول بأن أول المخلوقات هو إمّا النور أو الظلمة أمر لم تختص به الأسطورة العربية. فهو موجود في أساطير اليهود التي تسمى بالإسرائيليات ولدى «الصابة» وهم الذي يعرفون بالـ «الصابئة» والمنّانية[46]

(42) العهد القديم - سفر التكوين، الإصحاح الأول عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 6 وما بعدها والمقدسي: المصدر السابق وقد أوردا نص العهد القديم.

(43) المقدسي - 1 ص 149 - الملاحظ أن هذا المقطع من أسطورة الخلق قد سار وذاع وهو الذي نجده مثلاً لدى الثعلبي في القرن الرابع الهجري.

(44) (وكان عرشه على الماء) سورة هود آية 7.

(45) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 150.

(46) الشهرستاني الملل والنحل ج 1 ص 232 ط دار المعارف بيروت.

وفي ملل ونحل عديدة، كما نجده عند المجوس.

3.1. ـ النور والأظلة:

في الأساطير الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة أن أول المخلوقات نور محمد[47] أو نور محمد وعلي كما سبق أن رأينا في بعض النماذج أو هو «الأظلة» وأن أول شيء خلقه الباري الظل «خلقه من قبل أن يخلق ماء وأرضاً وعرشاً.... خلقه على مثال صورته... ثم خلق من تسبيح الأظلة الأشباح وجعلها الأظلة وخلق من تسبيح نفسه الحجاب الأعلى»[48].

4.1. العقل

وفي بعض الأخبار المنسوبة إلى الحسن البصري والمحمولة على أبي هريرة وعبادة بن الصامت أن أول المخلوقات العقل. «أول ما خلق الله العقل. فقال له أقبل فأقبل. وقال له أدبر فأدبر فقال: وعزتي وجلالي بك أمنع وبك أثيب وبك أعاقب»[49]. وفي بعض الأساطير تأويل لمعنى أولية العقل تلتقي فيه هذه الأسطورة مع السابقة التي تنزل القلم المنزلة الأولى من حيث الترتيب، فيغدو العقل صفة من صفات القلم عندما اتجه اليه الأمر بالكتابة. ولا بدّ أنه ينبغي لنا البحث عن دلالة القلم من حيث هو رمز ولكن نسبة هذا الأثر إلى الحسن البصري وهو من هو في تاريخ الاعتزال، يجعلنا بإزاء نص يؤكد عكس ما يفيده النص السابق أي معنى قدرة الإنسان وحريته.

5.1. شجرة اليقين

ولا غرابة أن توضع الشجرة في بداية الخليقة. فدلالاتها الرمزية أكثر من أن تحصى، فمنها شجرة الحياة وشجرة المعرفة وشجرة الكون[50] ولكن المعنى الجامع هو معنى الحياة والتجدد والخلود فضلاً عن أنها رمز كوني.

---

(47) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 22.

(48) عن الهفت والأظلة المنسوب للجعفي ص 29 - 30، دقائق الأخبار ص 2 ومروج الذهب ج 1 ص 35.

(49) المسعودي: مروج الذهب المصدر السابق ودقائق الأخبار ص 2.

(50) أنظر أسفله الفصل الرابع: أساطير مظاهر الطبيعة.

2. ترتيب الخلق:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾.

(سورة ق اية 38)

لئن توزعت قصة الخليقة في الأخبار على ستة أيام فإن إحدى الأساطير تذكر أن أسماء الأيام هي تباعاً «أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت»[51] ولئن لم يكن بينهم أي خلاف بشأن عددها فإنهم قد اختلفوا في مقدار اليوم أهو كأيام الدنيا[52] أم أن مقداره ألف سنة[53] كما اختلفوا بشأن توزيع الخليقة على أيام الأسبوع وبشأن أول يوم بدأ فيه الخالق صنعه.

وقد احتفظ لنا الطبري بثلاث روايات مختلفة هي التي نجدها، مع بعض الفويرقات في ما دوّن من المصنفات بعده.

1. وتنص الأولى منها (وهي رواية عكرمة عن ابن عباس) أن اليهود أتت النبي فسألته عن خلق السماوات والأرض فكان الجواب أنه خلق يومي الأحد والأثنين الأرض وفي يوم الثلاثاء «الجبال وما فيهن من منافع» ويوم الأربعاء «الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب» وخلق يوم الخميس السماء وفي يوم الجمعة وهو آخر يوم خلق «النجوم والشمس والقمر والملائكة» إلى ثلاث ساعات بقيت منه «في الأولى منها «خلق الأجال: من يحيا ومن يموت» وفي الثانية: «ألقى الآفة على كل شيء مما ينتفع به الناس» وفي الثالثة: «حلق آدم وأسكنه الجنّة وأمر إبليس بالسجود له». وأخرجه في آخر ساعة ثم استوى على العرش[54].

2.2

وتنص الثانية ومصدرها واحد هو عكرمة، وكأنها تندرج في سياق الرواية الأولى (لأنها في مقام سؤال وجواب) على أن ترتيب الخلق على أيام الأسبوع قد تم على النسق التالي: ففي يوم الأحد: «خلق الله الأرض وكبسها» وفي يوم الإثنين: «خلق فيها الجبال

---

(51) المقدسي: البدء والتاريخ ج1 ص 156.
(52) تاريخ الطبري ج 1 ص 21 - 22 وابن كثير: ج 1 ص 185.
(53) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 عن الحسن (البصري).
(54) المقدسي: المرجع السابق ج 2 ص 52 - 53 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 15.

والماء وكذا وكذا وما شاء» وخلق يوم الأربعاء الأقوات ويوم الخميس السماوات وفي يوم الجمعة: «خلق الله في ساعتين الليل والنهار»[55].

3.2.

ولنا رواية ثالثة تنسب إلى أبي هريرة يختلف ترتيب الخليقة فيها فقد «خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبعث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة»[56].

وتختلف الروايتان الأولى والثانية بشأن خلق آدم وأنه قد تم إما يوم الجمعة أو يوم الإثنين آخر يوم من الأيام الستة أو أولها. أما الرواية الثالثة فقد أثبتناها من جملة عديد من الروايات الأخرى لأنها تتميز بأن يوم السبت فيها أول يوم من الأيام الستة التي تم فيها الخلق.

ولنا أن نتساءل الآن، انطلاقاً من أن الفارق هو منشىء المعنى عن دلالة معنى بداية الخليقة في يوم بعينه وعلى ترتيب ما. ولما كانت الأساطير اليهودية نفسها تلك التي في سفر التكوين مستمدة من الأساطير السومرية والكنعانية[57] فلنا أن نعقد مقارنة بين الأساطير التي راجت لدى العرب المسلمين مما يسمى بالإسرائيليات واضعين نصب أعيننا أن ما يهمنا منها في هذا المقام ليس مصدر هذه الأساطير العربية الإسلامية وما لها من صلة بأصولها التي عنها تولدت. بقدر ما هو لماذا أخذ العرب المسلمون بعض العناصر منها دون بعض؟ وماذا غيروا منها ولماذا حوّروها؟ وما هي الأبعاد أو الدلالات المباشرة أو البعيدة أو المعاني الرمزية التي حمّلوها إياها في نصوص متوارثة جيلاً بعد جيل على أنها الحقيقة.

إن أبرز ما يتجلى من المقارنة بين مختلف الروايات، مع اعتبار سياقها، أنها تصور جدلاً على أرض الواقع بين الإسلام في بداية ظهوره واليهودية، تجسده مختلف الأحاديث على ما بينها من تباين. وهي آثار تتوحد والأساطيرَ اليهودية وتتميز عنها في آن ببعض السمات الفريدة.

(55) تاريخ الطبري: ج 1 ص 11 - 12 وقريب منها ما أورده الطبري ص 24 والثعلبي ص 12.

(56) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13.

(57) هوك Hook الأساطير العبرانية ص 103 من كتابه: Middle Eastearn Mythology.

أما التوحد معها ففي بنيتها. فبنية أسطورة خلق الكون التي تحكيها الإينوما إيليش والتي في الإصحاح الأول من العهد القديم والتي تحكيها الروايات العربية الإسلامية تكاد تكون واحدة مثلما يتجلى من الجدول التالي:

الإينوما إيليش	العهد القدم الإصحاح الأول	الرواية العربية الإسلامية
1) العماء الأول	«الأرض مهجورة خربة والظلام يغلف المياه الأولى	«الله في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»
تيامات الماء المالح وزوجها «آبسو» الماء الحلو يحيط بهما الظلام	وروح الربّ يرف على وجه الماء	«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى ٱلْمَاءِ»
(عملية الخلق في 6 أيام)	(إيلوهيم يخلق الكون في 6 أيام)	«خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» النور/ الماء/ القلم/ . . .
1) خلق النور من الآلهة	1) خلق النور	
2) خلق السماء	2) خلق السماء	
3) خلق الأرض	3) خلق الأرض	الأرض
4) خلق النبات		الجبال
5) خلق الأجرام السماوية	الأجرام السماوية	الشجر الماء المدائن
	الشمس والقمر والكواكب	السماء النجوم الشمس
		القمر
	الطيور والحيوانات	الملائكة
6) الإنسان	الحيوانات/ آدم	آدم
7) مردوخ ينتهي من خلقه وتحتفل الآلهة	يهوى يستريح	«ثم استوى على العرش»

كما أن الاتفاق واضح بين الرواية الثانية والإصحاح الثاني من سفر التكوين الذي بين «هوك» أصوله الأكادية[58]. ففي السفر المذكور أن «يهوى»/ إيلوهيم «خلق آدم من أدمة الأرض» (وكانت خربة وليس فيها نبات) ثم «نصب الفردوس في عدن. . . ونصب شجرة الحياة وسط الفردوس وشجرة علم الخير والشر» ثم خلق الحيوانات والطيور (ولا ذكر للحيتان) ثم خلق المرأة من الرجل[59]. وتنتهي الأسطورة اليهودية باستراحة الرب في اليوم السابع. أما الأسطورة العربية الإسلامية فلئن رفضت مبدأالراحة[60] فإنها تنتهي بـ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[61] التي أفاض فيها المفسرون شرحاً وتأويلاً. وإذن فلعل تلك الرواية التي تجعل خلق آدم بعد خلق الأرض مباشرة وقبل خلق الجنة فالدواب فالمرأة أن تكون صدىً لهذه الأسطورة الثانية من سفر التكوين.

أما وجوه الاختلاف بين الروايات فتتعلق بأمرين اثنين:

ـ أولهما تحديد اليوم الذي بدأ فيه الخلق.

ـ والثاني ترتيب المخلوقات وهو ترتيب يختلف من رواية إلى أخرى ولا بد أن لذلك معنى.

وأول الخلق هو إما السبت[62] أو الأحد[63]. ويؤكد الطبري أنَّهُ الأحد«لإجماع السلف». ولسائل أن يتساءل لم هذا الاختلاف بين المسلمين واليهود أولاً ثم بين المسلمين أنفسهم وفي مرحلتين هما بدايات الإسلام من جهة ثم بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون؟

ثم أهو عفوي ومن باب الصدفة والاتفاق أم تراه كان لسبب من الأسباب. وما عسى أن يكون الأمر الداعي إليه إن وجد؟

---

(58) س. هوك. أساطير الشرق الأوسط. ص 105 وما بعدها.

(59) هذا الترتيب قد نبه عليه هوك في المرجع السابق وفراس سواح في كتابه: مغامرة العقل الأولى ص 180 - 181.

(60) مصداق ذلك الآية الكريمة (ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) سورة قاف آية 38.

(61) هي في سور عديدة) البقرة الآية 29 ـ يونس الآية 3 ـ الرعد الآية 2 ـ طه الآية 5 ـ الفرقان آية 59.

(62) تاريخ الطبري ج 1 ص 12. والثعلبي: عرائس المجالس ص 7.

(63) تاريخ الطبري ج 1 ص 12 - 13 و 24 والمسعودي: مروج الذهب: ج 1 ص 31 والثعلبي عرائس المجالس من ص 7 إلى ص 12.

فإذا فرضنا أنه عفوي ـ ونحن لا نرجح ذلك ـ فلنا أن نفسره بأن مبدأ اليوم كان عند اليهود منذ غروب الشمس وأنه كان ينتهي عند الغروب الذي يليه[64]. أما إذا فرضنا أنه مقصود، ونحن إلى هذا الرأي أميل لا سيما إذا نزلنا كل رواية من الروايات في سياقها، سياق الجدل العقائدي بين الإسلام واليهودية، آنذاك يكون الخلاف من باب التمايز عامة والتمايز العقائدي خاصة، مثلما تم التحول عن التوجه إلى بيت المقدس عند الصلاة واستبداله بالتوجه شطر الكعبة.

إن إسناد عمل إلى الخالق يوم السبت ـ هو خلق الأرض أو التربة ـ إنما معناه نفي لفكرة استراحته يوم السبت كما يقول اليهود. أما لماذا أجمع السلف على حد قول الطبري على أن أول الخلق يوم الأحد فلعله قد حصل في وقت لم يعد المسلمون فيه بحاجة إلى جدال مع اليهود حول تلك القضية في أوج الحضارة العربية الإسلامية.

أما الإختلافات بشأن ترتيب الخليقة على أيام الأسبوع فلعلها أن تكون هي الأخرى قد نشأت عن تفاعل عوامل متعددة من بينها بحثهم عن التوفيق بين معطيات عديدة منها ما لدى أهل الكتاب من اليهود من أخبار سبق أن رأينا تنوعها وتضاربها أحياناً، ومنها ما في النص القرآني من إشارات متعددة إلى فعل الخلق[65]، ومنها مختلف الأحاديث والتفاسير وآراء المتكلمين. والأسطورة العربية الإسلامية نسيج من جميع تلك المعطيات معاً.

---

(64) أنظر Traduction Oecuménique de la Bible ص 25.

(65) ليس في النصوص القرآنية ترتيب للمخلوقات على أيام الأسبوع ولكن فيها تحديد لمدة الخلق. ـ «خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (الحديد آية 4) ـ «ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب» (ق 38) ـ «قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين» (فصلت الآية 9) ـ «وجعل فيها رواسي من فوقها وباركها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى الأرض وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها» (فصلت آية 12) ـ «الذي جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناء وصوركم فأحسن صوّركم ورزقكم من الطيبات ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب العالمين» (غافر الآية 64) «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (هود الآية 7).

القراءة الثانية

إذا أرجعنا النظر الآن في أساطير الخلق لا من حيث جريانها في مجرى الزمان ولكن من حيث هي نظام أسطوري جامع، وتتبعنا عناصر ذلك النظام من خلال الخطابِ الأسطوري الذي يضمها جميعاً، أي من المنظور الآني (Synchronique)، كانت العناصر المفيدة من ذلك النظام هي التالية:

1 ـ المبدأ الأول الذي منه تم الخلق.
2 ـ عملية الخلق نفسها وعلى أي نحو تمت.
3 ـ أول ما خلق الباري.

4 ـ البحث عن مختلف البنى التي يمكن إدراجها في صلبه باعتبار أنَّ جميع تلك النصوص ذات دلالات متعددة متراكبة طبقات كمثل طبقات الأرض، منها ما يمكن إرجاعه إلى أصول حضارية معلومة ومنها ما قد وسم بسمة زمانه، سمة التاريخ، رغم احتفاظه بمعناه الأول ـ إن كان له معنىً أول ـ أو بمعناه الرمزي العريق في الإنسانية.

إن ما سبق أن استعرضنا من أساطير خلق الكون أو ما يندرج ضمنها أو، يتعلق بها ليدل دلالة واضحة على أن فعل الخلق لم يتم من لا شيء وإنما من مادة معينة هي الماء[1]. مطلقاً دون تخصيص أو الماء العذب النمير والملح الأجاج أو من النور[2] أو من كليهما أو مما هو في عدادهما وحكمهما[3].

1. المبدأ الأول

إن الأرض في الأساطير قد نشأت من الماء يبس، أو من زبد الماء تراكم، فكانت منه حشفة بيضاء صارت ربوة[4] أو من جوهرة أو ياقوتة خضراء نظر إليها الباريء نظرة هيبة

---

(1) تاريخ الطبري: ج1 ص 20 و 27 والرواية عن وهب بن منبه وابن مسعود. أنظر أيضاً الثعلبي عرائس المجالس ص 3 وما بعدها.

(2) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 و150 والمسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36 والكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 و 16 (وفيه أن الشمس والقمر خلقا من نور العرش).

(3) فجبريل «ينغمس في بحر النور كل يوم ثلاثمائة وستين مرة فإذا خرج سقط منه قطرات من النور فيخلق الله من تلك القطرات ملائكة» ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 35 - 36.

(4) انظر ابن أياس الحنفي: بدائع الزهور ص 7 و 8.

فصارت ماء[5]. أما السماء فقد نشأت عندهم من بخار الماء[6].

وإلى عنصر الماء يمكن أن نرد جميع أساطير الخلق التي تجعل النشأة الأولى من عرق الإله[7] أو من عرق صورة نورانية على هيئة الطاوس[8].

والنور عنصر ثانٍ يعزى إليه أصل كل ما هو موجود في بعض الأساطير. وإليه يمكن أن نرد جميع الأساطير التي مفادها أن المبدأ الأول هو من نور الإله[9] أو من نور العرش[10] أو من نور محمد[3] وكذلك منها ما يجعل أول الخلق جوهرة عرضها مثل السماوات السبع والأرضين السبع[11] أو ياقوتة خضراء[12].

ولا شك أن بين القول بأولية الماء أو القول بأولية النور عنصراً أول ومَبْدَأً نشأت منه سائر الموجودات فرقا ذا دلالة لأننا ننتقل بانتقالنا من الماء إلى النور من عنصر مادي ملموس إلى آخر هو من اللطف بحيث يكاد يخرج، بما له من صفات، عن المادة التي يقع عليها الحس سوى حاسة البصر فضلاً عن أنه كثيراً ما يتخذ رمزاً لـ «الروحانيات» ولكل ما ينتمي إلى «العالم العلوي» المفارق أو يمت إليه بصلة.

وبعض الأساطير تقرن على نحو عجيب بين عنصري الماء والنور. وحسبنا هذه الأسطورة ومفادها أن الباري خلق الخلق كله من بحرين أحدهما مالح مظلم والثاني عذب نير[13] أو أن نور محمد المخلوق من درة بيضاء على هيئة الطاوس عرق حياء لما نظر إليه الباري فخلق من عرق أعضائه كل شيء[14].

---

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10 عن ابن عباس.

(6) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 31 - 32.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 176 - 177 وبهامشه نص عن الأشعري: مقالات الإسلاميين. والبغدادي: الفرق بين الفرق ص 230.

(8) انظر الأسطورة السنية المتأخرة (دقائق الأخبار ص 2 وما بعدها).

(9) المسعودي: مروج الذهب: ج 1 ص 35 - 36 وفيه أن الله «أساح نوراً من نوره وقبساً من ضيائه». وانظر جيلبار دوران: بُنى المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 170.

(10) الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 15 - 16 هو عند بعضهم أول المخلوقات، قد نشأ «من أنوار أربعة، نور أحمر منه احمرّت الحمرة ونور أخضر منه اخضرت الخضرة ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ونور أبيض منه أبيض البياض وهو العلم الذي حمّله الله الحملةَ». أنظر الكليني، الكافي، كتاب التوحيد ج 1 ص 129.

(11) الثعلبي: عرائس المجالس ص 10.

(12) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 149 عن ابن عباس.

(13) الثعلبي: عرائس المجالس ص 3.

(14) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 وتنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلي رأس فرقة المغيرية من «غلاة الشيعة».

2 كيفية الخلق

1.2 التسوية باليد

ولئن كانت بعض الأساطير المصورة لخلق الكون لا تبعد كثيراً عما يطرح في شكل فرض أو عرض علمي على أساس من تفاعل عناصر الطبيعة وعملها ونسبة الفعل إليها[15] فإن عملية الخلق تتجلى في شكل أسطوري كما رأينا ضمن قصة الخلق عن وهب بن منبه وكيف أن الله قبض قبضة من صفاة الماء ثم فتحها فارتفعت دخاناً فسوّى منها الكون.

2.2 الخلق بالكلام

لقد كان للكلمة في الأساطير العربية مثلما هو الشأن في أساطير مصر القديمة وأساطير بلاد الرافدين والأساطير الكنعانية وغيرها دور وأي دور. فبالكلمة ممثلة في لفظ الأمر «كن» كان كل شيء. وما إن يأمر الخالق حتى يجيب المأمور مذعناً مطيعاً. ولا يقف الأمر عند اعتبار هذا من صفات الله واقتداره على مخلوقاته بل إن خلق الكون عند بعضهم قد تم على هذا النحو فعلاً. فهذا أبو الهذيل العلاف من المعتزلة مثلاً يرى أن الخلق قد تم بلفظ «كن» وهذا المغيرة بن سعيد العجلي من الشيعة الغالية يذهب إلى أن الباري خلق باسمه الأعظم تأوّلاً للآية الكريمة ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (سورة الأعلى آية 1) - أو ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق - الآية 1). يقول في ذلك:[16] «لما أراد (الباري) خلق العالم تكلم بالإسم الأعظم، فطار فوقع على رأسه تاجاً، ثم اطّلع على أعمال العباد وقد كتبها في كفه فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالحُ مظلم والعذبُ نيّر. ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله فانتزع عين ظله فخلق منها الشمس والقمر وأفنى باقي ظله... ثم خلق الخلق كله من البحرين... المؤمنون من البحر النير والكفار من البحر المظلم...»

---

(15) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36. وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 7 - 8 (رواية ابن عباس).

(16) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 127 والشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 «ويخلق ما يشاء ويحكم ما يريد».

ويدخل في هذا الباب ضرب آخر من الخلق يتم بالتميز بين الأشياء بتعيينها وتسميتها، فقصة الخليقة على ما رأينا هي أيضاً قصة التمايز بين الأرض والسماء والليل والنهار ومختلف الكائنات التي عمرت الأرض على امتداد الأيام الستة التي توزعت عليها الخليقة وإطلاق تسمية عليها هو ضرب من إخراجها من حكم المعدوم إلى حكم الموجود.

3.2 الخلق بالنظر

ويتم الخلق فضلاً عن التلفظ والتميز والتسمية على نحو آخر هو النظر[17] مذكراً إيانا ببعض وجوه الممارسة السحرية وتكون العين فيه الفاعل تهب الحياة أو تسلبها كما في المعتقدات الشعبية ذات الصلة بـ «عين الحسود». ومثل هذا النوع من أنواع الخلق مثل الجوهرة أو الياقوتة يلحظها البارىء فإذا هي ماء يترقرق مرتعداً من مهابته[18] وإذا الحركة تدب والحياة. أو هو نور محمد في حجاب من درة بيضاء على هيئة الطاوس ينظر إليه الخالق فيتفصد عرقاً حياء وفرقاً من مهابته - والعرق صورة أخرى من الماء باعتباره أصلاً ومبدأ أول لجميع الكائنات.

وإذن، فإن الخلق تسوية باليد أو بالكلمة أو النظر أو الفيض واعتبار المبدأ الأول هو الماء أو النور أو القلم أو العقل أو «شجرة اليقين» إنما هو عنصر من عناصر أساطير الخلق العربية الإسلامية، وجماع تلك الأفكار يندرج في صميم القضايا الكلامية والفلسفية التي كانت مطروحة على العرب المسلمين والتي مدارها التفكير في الخالق ذاتا وصفات وفي وجود الكون بما فيه كيف تمت تسويته على الهيئة التي نشاهده عليها. وهو أيضاً تدبر في كل ذلك وسيلته لغة الحكاية والرمز لا لغة المفاهيم والتجريد. والقرائن الدالة على ذلك عديدة:

- منها السياقات التي وردت فيها جل الأساطير التي ذكرنا. فمنها كتب قصص الأنبياء ذات الطابع الشعبي أو شبه الشعبي، وكتب التاريخ التقليدية التي سار أصحابها في تصنيفها على نهج أصحاب الحديث أو كتب التاريخ ذات المنزع الشمولي أو الفلسفي،

---

(17) الثعلبي: عرائس المجالس ص 3 والمقدسي: البدء والتاريخ ص 149 و 164. وفيه «إن اللوح من درة بيضاء وأن دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكلامه برّ ينظر الله فيه كل يوم وثلاثمائة وستين نظرة يحيي بكل نظرة ويميت بكل نظرة ويرفع ويضع ويعز ويذل».

(18) السيوطي على هامش دقائق الأخبار ص 2.

ومنها كتب المذاهب والملل والنحل. ويدل وجود تلك الأساطير في تلك الفضاءات الثقافية على أن الأساطير التي ذكرنا قد انتقلت من مجال التداول مشافهة فغدت نصوصاً مدونة تتجادل وسائرَ ما يجاورها في فضاء المكتوب وإذا هي تحاذي القرآن والحديث والتفسير والفلسفة بل هي متلبسة بها لا تنفك عنها أو تكاد، أو هي إياها من بعض الوجوه.

ـ ومنها أن جميع تلك النصوص الأسطورية ترتدي ثوب الحكاية أي أنها في قالب سردي قصصي لا في قالب ذهني عماده المفاهيم المجردة

ـ وهي تطرح على قارئها ـ في شكلها السردي ذاك ـ أفكاراً ومفاهيم دينية فلسفية أخلاقية. ولئن كانت لفظة الخلق هي المستعملة أكثر من غيرها[19] فإن لها مرادفات أخرى تختلف وجوه استعمالاتها من مذهب إلى آخر مثل «قدّر» و«ركّب» و«سوّى» و«برى» و«عدل» و«جعل» و«نشأ» و«ذرأ» الخ[20]. ولئن كانت المادة المعجمية التي تغطي هذا الحقل الدلالي متوفرة في القواميس العربية فينبغي التعامل معها في شيء من الحذر لأنها متأخرة زماناً وموسومة بسمة الجهد الفكري الذي صاحب توفر المسلمين على دراسة النص القرآني وما اقتضاه ذلك منهم من تفسير وتأويل وما حف به من مجادلات كلامية وفلسفية اقتضت استعمال مصطلحات مخصوصة.

إن الخلق في المعاجم يستوي ومعنى «الابتداع» كما تستوي أفعال خلق وأنشأ وأبدع عند ابن الأنباري (من أهل القرن الرابع الهجري) في أنها تدل على معنى «أحدث معدوماً» أي «أوجده بعد أن لم يكن» أي أوجده «لا من شيء» على حد تعبير الفلاسفة. ولا شك أن مصنفي المعاجم العربية قد وقفوا من العبارة الموقف الذي تبلور في مرحلة استفادت من المناظرات والمجادلات الآنف ذكرها.

والأساطير العربية الإسلامية لا تختلف في تصوير عملية الخلق عن أساطير سائر شعوب العالم القديم من مصريين وسومريين وأكاديين وفرس وغيرهم كبير اختلاف.

---

(19) الكلمة موجودة عند الساميين. ومن معاني مادة خلق في العبرية مثلا قسم ووزع وقدّر نصيباً وخصص وكان مستوياً أو سوياً. كما أن من معانيها التميز والفصل والتخصيص. وهي المعاني التي رأينا آنفاً في أساطير الخلق. راجع مادة خلق في دائرة المعارف الإسلامية ط 2.

(20) لا شك أن القيام بدراسة آنية وزمانية للألفاظ الدالة على الخلق في القرآن والمذاهب الكلامية والفلسفية عمل من الأهمية بمكان بالنسبة إلى من يريد دراسة تاريخ الفكر.

فالخلق فيها قد تم مثلما رأينا من عنصر مائي أو نوراني وكان العماء في البدء، ثم تميز كل شيء وخرج عن الاختلاط واللاّتعيّن فتكون من اجتماع الماء العذب (الأبسو) أي الأب أو العنصر المذكّر ومن المالح (تعامة) أي الزوجة الأم[21] كل شيء. وقبل ذلك لم يكن يوجد غير الماء.

أما الخلق من النور مبدأً فنظرية نجد صداها لدى المصريين القدامى إذ النور هو الذي حل محل الظلمة الأولى المصاحبة لحال العماء البدئي. أما الفرس فكانوا يميزون بين إلهين هما: «أهورامازدا» إله النور وخالق الخير و«أهريمان» إله الظلمة وخالق الشر[22].

ولنا الآن وقد استعرضنا صورة الخلق في الأساطير ومختلف العناصر التي تقدم على أنها مبادىء جميع الأشياء أن نبحث عن تعليل ما للقول بهذا الرأي أو ذاك. وسننطلق في محاولة تفسيرنا هذه من القول بجدلية العام والخاص أي أننا ننطلق مما هو «إنساني» أو عام مشترك بين جميع البشر لاشتراك بعض العناصر الآنف ذكرها في رمزية شبه كونية. ولكن ذلك لا يمنع من البحث عن الخصوصيات أيضاً أي عن «الضرورة» التي جعلتهم يتبنون الرأي من الآراء دون سواه كاعتناق تصور ما للخلق والقول به.

1.3 المبدأ الأول هو الماء:

إن القول به لهو من الأمور البديهية بالنسبة إلى حضارة تميزت بنشأتها «في واد غير ذي زرع» وفي إطار من المحل والقحل. إنه الحياة حياة نفسها. فهو الماء الثجاج ينزل من السماء مدراراً فيخرج الحي من الميت. وهو ماء الأنهار والأودية تنصب في أحشاء الأرض فتهتز وتربو وتضج بالحياة. وهو الأوقيانوس مهد الحياة في الأساطير اليونانية بل في بعض النظريات العلمية، وقد اقترن لونه اللازوردي أو الأزرق الضارب إلى الخضرة بخضرة الأشجار رمز الكون الحي المتجدد ورمز الخلود[1].

---

(21) ثوركليد جاكوبسن: ما قبل الفلسفة ـ ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ص 203.

(22) أنظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 144. وينبه إلى أن الثانوية والحرانية وبعض المجوس يرون وان المبدأ شيئان اثنان نور وظلمة وأن النور كان في أعلى العلو وأن الظلمة كانت أسفل السفل نوراً خالصاً وظلمة خالصة غير متماستين على مثال الظل والشمس فامتزجا فكان من امتزاجهما هذا العالم بما فيه».

(1) ميرسيا إلياد ـ Traite d'histoire des religions ص 231.

2.3 المبدأ الأول هو النور:

كان النور عند بعضهم مبدأ أول ومصدر النيّران: الشمس الأبدية الخالدة في مصر الفرعونية القديمة بعد فيضان النيل بالخير العميم، والقمر المنير رمز الأنوثة والخصوبة كما تراه لاقترانه بالماء ومنه كان كل شيء حي كما سبق أن رأينا. على أن اعتبار النور هو المبدأ الأول أو الجمع بينه وبين الماء أكثر اطراداً في الأساطير الشيعية مما في سواها. ويبدو ذلك بديهياً لأنه ينسجم وتصورهم للخلق وأنه قد تم على مرحلتين اثنتين: مرحلة أولى نورانية أو روحانية تمت في «عالم الغيب» وثانية جسمانية جرت في «عالم الشهادة». كما أنه موافق لتطور في تاريخ التفكير العقائدي نميل إلى القول فيه بأنه قد رافقه تطور في تصور عملية الخلق لدى أهل السنة والشيعة على حد سواء، ويتمثل في ابتعادهم عن التشبيه وانصرافهم إلى مزيد من تدقيق التمييز بين العوالم من «علوي» و «سفلي»[2] وبين الأجسام من لطيف وكثيف وكان ذلك ضمن الجدل مع أفكار من يقول برأي فلاسفة اليونان وعناصرهم الأربعة التي تعد أركان العالم.

3.3 القلم أول المخلوقات:

ولاعتبار القلم أول المخلوقات أهمية خاصة. فقد أقسم به الله في القرآن ﴿نُونَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وهو يندرج ضمن منظومة واحدة تجمع بينه وبين اللوح المحفوظ والعرش والكرسي. ولذلك فله أكثر من معنىً سواء اعتبرناه مجسِّماً للكلمة المقدسة أو تأولناه، كما فعل بعضهم، تأويلاً رمزياً في عالمي اليقظة وحتى في الأحلام كما فعل ابن سيرين وله تخريج نفسي لطيف [2م].

فالقلم هو الذي سطر كل أفعال العباد قبل خلقهم سعد من سعد وشقي من شقي، وإذن فهو قرينة من القرائن الدالة على أن كل شيء كان مقدوراً وقبل الخلق مسطوراً. وهنا تبرز أمامنا بصفة تلقائية تلك الأسطورة الأخرى التي تُبَوِّئ العقل المنزلة الأولى باعتبارها رداً على القول بأسبقية القلم/ القدر، وتأكيداً على معنى الإيمان بقدرة الإنسان ومسؤوليته بحكم ما ركب فيه من عقل وعلى معنى العدل الإلهي، وإلا ما كان للباريء أن

---

(2) أنظر صدى ذلك لدى المقدسي وعرضه لآراء المتكلمين والفلاسفة وأهل الملل والنحل، البدء والتاريخ ج 1 ص 156 - 157.

(2م) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 337 - 338.

يجازي محسناً أو أن يعاقب مسيئاً كما كان يقول المعتزلة في الدفاع عن مبادئهم الخمسة المشهورة. وإذن فهذا الصراع بين الأسطورتين إن هو إلا صدىً لصراع فكري بين مذهبين، مذهب يقول أصحابه بالجبر وآخر يقول أصحابه بالاختيار، وقد يندرج كل ذلك في تقديرنا ضمن صراعات أخرى أشمل في المجتمع الإسلامي هي صراعات ذات طابع إجتماعي سياسي[3].

والقلم. علاوة على كل ذلك ـ قرين اللوح والكتاب وعنوان الانتقال من حضارة شفوية إلى أخرى مكتوبة تقدس الكلمة، كلمة الله، وتقدس الكتاب (ناهيك عن أن الناس صنفوا في صلب المملكة الإسلامية إلى أهل كتاب ومن سواهم) وإذن فهو حافظ اللغة والمعنى والتاريخ وحافظ القيم وضامن كل شيء، مانع له أن يذهب هباء منثوراً في الدنيا والآخرة.

أفلم يذهب بعضهم ـ ضمن رمزية تتعلق بالحروف كما فعل اليهود في كتبهم الاستسرارية الـ Cabbale وكما فعل المتصوفة ـ إلى أن الله خلق الخلق على صورة اسم محمد (أي على صورة حروف هجائه) «فالرأس مدور كالميم الأولى واليدان كالحاء والبطن كالميم الثانية والرجلان كالدال»[4] وأن اسم أحمد مكتوباً كان الصورة التي خلق على منوالها العوالم الأربعة التي هي في الكون المبادىء والبسائط» الألف من اسمه في مقابلة النفس الأعلى والحاء في مقابلة النفس الناطقة والميم في مقابلة النفس الحيوانية والدال في مقابلة النفس الإنسانية[5] ثم أوَ لَيْسَ في أساطير بعض غلاة الشيعة من المشبهة أن الإله ذو أعضاء وأن حروف الهجاء على عدد أعضائه[6] أو أنها على حروف الهجاء[7].

إنا نشهد إزاء محاولة بعض المسلمين تأويل القلم تأويلاً رمزياً ما يشهد ببحثهم عن تفسير الوجود تفسيراً فيه قدر من التماسك أي تفسيراً يستوعب مختلف العناصر والأفكار على ما يبدو بينها من تنافر أو حتى من تضارب، تفسيراً يندرج ضمن تلك الحركة

---

(3) لعله من نافلة القول أن نذكر بأن الأمويين كانوا يؤيدون المذهب القائل بالقضاء والقدر وأن العباسيين قد تبنوا الاعتزال مذهباً وقالوا بخلق القرآن.

(4) السيوطي: الدرر الحسان في حاشية دقائق الأخبار. ص3.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 182. وأنظر أيضاً كتاب الينابيع لأبي يعقوب السجستاني ضمن ثلاث رسائل اسماعيلية ص 9 - 10 في الينبوع الأول وهو اسم الجلالة «الله» ومعانيه الرمزية.

(6) مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 عن الملل والنحل ج 1 ص 176 هامش رقم 1.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 229.

الفكرية التي رأينا والتي ما كان بعضهم فيها يقنع بالحجة النقلية أو ما كان له أن يكتفي بها في صراعه مع أصحاب المذاهب والملل والنحل. ولذلك نجد أن القلم عند بعضهم معناه العقل و«أن معنى اللوح النفس لأنها دون العقل في الرتبة»[8] وأن اللوح هو العالم السفلي والقلم العالم العلوي أو أن القلم هو الروح واللوح هو الجسد[9].

أما العرش والكرسي وتناولهما هاهنا لاقترانهما بالقلم والعلم، فقد حملا على معنىً حقيقي أو مجازي حسب المذاهب. فأهل التشبيه مثلاً يذهبون إلى أن العرش شبه السرير وهو مذهب أهل الكتاب وأن الكرسي موضع القدمين[10] والعرش عند غيرهم المُلك فتراهم يؤولون ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة طه الآية 5) باستولى على الملك[11] أو هو موضع طواف الملائكة وأنه يشبه الكعبة[12] أو هو العلم وهو مذهب خلق كثير من المسلمين يستدلون على ذلك بقوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة آية 255) فيذهبون إلى أن معنى الآية هو أحاط بها وبما فيها مستندين في ذلك إلى بيت من الشعر (طويل):

تحف بهم بيضُ الوجوه وعُصبةٌ كراسيُّ بالأحداث حين تنوبُ[13]

والعرش عند الشيعة العلم والدين وكذا يؤولون الآية الكريمة ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ أو ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ فَوْقَهُمْ ثَمَانِيَةٌ﴾. وأولئك الثمانية عندهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى من الأولين ومحمد وعلي والحسن والحسين من الآخرين[14]. فهم حملة العرش أي العلم والدين الذين أقروا بالربوبية وعلى بني آدم تبعاً لذلك أن يدينوا لهم بالولاء والطاعة[15].

والعرش والكرسي عند من له صلة بالتنجيم ممن ينعتهم المقدسي بأهل الزيغ ـ قاصداً

---

(8) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 163 و 168.
(9) المصدر نفسه ص 164.
(10) المقدسي: البدء والتاريخ: ج 1 ص 164.
(11) المصدر السابق ص 166.
(12) المصدر السابق ص 165.
(13) المصدر السابق ص 167.
(14) الكليني: الكافي ـ كتاب التوحيد ج 1 ص 129 وص 132 - 133.
(15) المصدر السابق ج 1 ص 133.

بذلك الباطنية ـ هما «الفلك المستقيم الضابط للأفلاك» و «فلك البروج»[16] في حين أن القلم عندهم العقل واللوح النفس كما أسلفنا القول.

أما حملة العرش عند «أصحاب الحديث» فهم أربعة ملائكة «وجه أحدهم على صورة وجه النسر والثاني كوجه الأسد والثالث كوجه الثور والرابع كوجه الرجل»[17] ويعتبرونهم شفعاء للطير والسباع والدواب والبشر كل على صفته[18].

إن مختلف المسائل الفلسفية الدينية التي تنطوي عليها أساطير الخلق لتدل على حركتين اثنتين:

ـ حركة أولى معرفية في صلب المجتمع العربي الإسلامي يتجلى من خلالها العمل الفكري البشري المتدبر لشؤون الكون وأسبابه ومسبباته ضمن مبحث الوجود المتعمق في تفهم القرآن وتأويله يفك المستغلق ويحل المشكل على أساس أنه (أي النص القرآني) يشتمل على حقيقة قائمة سابقة، وأنه لا بد من تطابق بين النص وتلك الحقيقة.

ـ حركة ثانية هي الجدل ما بين الأمة الإسلامية وما سواها من الأمم وهي إذن حركة دفاع وهجوم، هي حركة أهل الكلام المدافعين عن الحقائق الإيمانية بالحجج العقلانية على حد تعبير ابن خلدون.

ويبدو لنا أن أساطير الخلق ـ وجميع ما يمكن أن يدخل في باب «أدب العجائب والغرائب» و«عجائب المخلوقات» ـ قد اضطلعت بدور فعال في تلك العملية. فعلى الصعيد الشفوي ـ اضطلعت الأسطورة بدور لا يستهان به ضمن عمل القصاص في المساجد من حيث دعم العقيدة أو نشرها وبالتالي في انتظام حياة الفرد داخل المجموعة علماً وعملاً أو فكراً وسلوكاً.

أما على صعيد المكتوب فقد أسهمت بوجه من الوجوه في الجدل الكلامي وفي بناء المعنى أو بناء ضرب من الخطاب فيه ما فيه من التماسك المنطقي أو الرمزي يأخذ بعض العناصر من سائر الشعوب ويحور بعضها ملائماً إياها ومقتضيات المقام حتى تكون السلاح الذي به يتصدى المفكر المسلم لمن يقارعه الحجة بالحجة.

---

(16) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 168 وابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص133.

(17) المقدسي: البدء والتاريخ 167 - 168.

(18) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 222.

كما أن توليد الأساطير أساطير الخلق فضلاً عن وظيفته المعرفية والمذهبية أو الإيديولوجية قد لبى حاجة أخرى هي توفير مجموعة من القوانين أو السنن التي تضفي الانسجام وترفع الحيرة وتثلج الصدر ببرد اليقين أو بشبه اليقين.

إن إيماننا بأن الأسطورة يمكن أن تنشأ في ظل جميع المجتمعات، مهما كانت بُناها ومهما كانت دياناتها ومنزلة المعرفة العلمية فيها وبأن الفكر الأسطوري ليس تابعاً لحقبة ولّت وانقضت من تاريخ الإنسانية على ما يزعم أصحاب المذهب الوضعي من الفلاسفة، يسمح لنا بأن نقول إن الفكر الأسطوري قد يتجاور مع الفكر الفلسفي والتفكير المنطقي عندما يكون العلم عاجزاً عن تقديم صورة مقنعة للذهن. ولعل مما يمكن أن نسوقه على ما ذكرنا، هذا النص الذي ليس أسطورة إنما هو خطاب مزدوج لأنه ذهني جدلي من جهة ولأنه يجمع بين شتات من المفردات الأسطورية التي سبق أن تعرضنا إليها متجاوراً وإياها. ونحن نورده على طوله لأنه يجسم مختلف ما رأينا من الوظائف التي قد يضطلع بها خطاب أسطوري من هذا القبيل. يقول المقدسي صاحب البدء والتاريخ:

«إذا سأل سائل مم خلق الخلق قيل: إن الخلق أجزاء مختلفة. فعن أيّ جزء من أجزاء الخلق سؤالك؟ ولن يجاب حتى يشير إلى ما أردنا.

فإن سأل عن الأرض قيل: من زبد الماء كما جاء في الحديث والخبر.

إن سأل عن الماء قيل: من دخان الماء.

وإن سأل عن الكواكب قيل: من ضوء النهار.

وإن سأل عن الأركان المركبة قيل: من البسائط المفردات.

وإن سأل عن البسائط قيل: يمكن أن تكون خلقت مما خلق قبلها ويمكن أن تكون خلقت لا من شيء.

وإن سأل سائل فيم خلق. قيل فيم سؤال عن المكان، ولا مكان إلا وهو مفتقر إلى مكان وقد سبقت الدلالة على فساد الحلول بما ليس له نهاية.

وإن سأل كيف خلق قيل: سؤال يقتضي التشبيه في الجواب وليس يعلم للعالم مثلاً غيره فنشبهه به ولكنا مشاهين له عند إحداثه ولا فعل الله تعالى بحركة ولا معالجة والكيفية منتفية عنه سبحانه فإن أردت كيف أوجده من عدم فكيف تراه أجساماً وجواهر حاملة للأعراض قال له كن فكان كما أخبر عنه. وأن أردت هيئة وشكلاً لفعله فهذه من حالات الأعراض التي تتعاقب على المخلوقين.

فإن سأل متى خلق؟ قيل متى سؤال عن المدة والوقت من الزمان، والمدة عندنا من حركات الفلك ومدىً ما بين الأفعال. وقد قامت الدلالة على حدث الفلك ولا يُطلق المسلمون القول بأن الله تعالى لم يزل يفعل لأن ذلك يوجب أزلية الخلق ويؤدي إلى قول ما يرى المعلول مع العلة حتى يكون بين فعل سابق له إلى أن فعل العالم مدة. وقد زعم بعض الناس أنه أحدث زماناً أوجد فيه العالم قال قوم: الزمان ليس بشيء.

وإن سأل سائل لم خلق؟ قيل لم سؤال عن العلة الموجبة للفعل وفاعل ذلك مضطر غير مختار والمضطر مقهور مغلوب ولا يجوز ذلك في صفة القديم، فإن أردت بالعلة الغَرض المقصود في الخلق فهو ما ذكرناه في أول هذا الفصل أنه خلق الخلق لرأفته ورحمته وجوده وقدرته لينفعهم وليأكلوا من رزقه وليتقلبوا في نعمته ويستحقوا شرف الثواب بطاعته»[19].

إن هذا النص الذي تجاور مع سواه من نصوص أسطورية يلخص معظم المسائل التي أشرنا إليها آنفاً أي مم كان الخلق وفيم وكيف ومتى ولم. وهو نص يتصدى فيه متكلم يتحدث في صيغة الجمع مدافعاً عن الملة والعقيدة في سياق تاريخي معين مستنداً إلى الأسطورة متجرداً منها في آن مذكراً إيانا بحركة الخطاب الفلسفي اليوناني (اللوغوس) المنهجي وكيف انبثق من (الميثوس) أو الخطاب الأسطوري.

وإذا انطلقنا من أن ضبط الخطاب وتقييده كتابةً، وتدوينَ الأسطورة وإفراغها في قالب سردي هو نوع من عقلنتها بإخراج الأفكار من اللاتميز إلى التميز وذلك من خلال إدراجها في سياق زماني جاز لنا القول بأن مثل هذا الخطاب كان من المقدسي سعياً إلى محاولة الجمع والتوفيق بين الآراء المتقابلة أو المتضاربة قصده من وراء ذلك أن يؤلف خطاباً منسجماً انتهى فيه إلى أن لا اختلاف عنده يذكر بين أهل الإسلام. فأول ما خلق في العالم العلوي من الحيوانات القلم واللوح.... ثم العرش والكرسي أو (الروح والعقل) ثم الحجب ومنها الغمام والنور والملائكة ثم الجنة والنار والصراط والميزان[20]. وأول ما خلق من العالم السفلي من الحيوانات الماء والهواء. ويعلق المقدسي (فهذه أركان العالم) على ما يذهب بعض فلاسفة اليونان[21].

---

(19) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1/ ص 159-160.

(20) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 156.

(21) المصدر السابق ج 1 ص 156 - 157.

وعلاوة على ما ذكرنا من أن ابتداع الأساطير يمكن أن يكون له وظيفة معرفية فلسفية كلامية ذات خلفية اجتماعية سياسية أو أن له وظيفة دفاعية جدلية، نقول ربما كان إبداع أساطير الخلق استجابة إلى حاجات أخرى قد تكون نفسية وجمالية. إن الزمن الذي يتحدث فيه المقدسي زمن كانت قد استقرت فيه السنن من لغوية وأدبية وفقهية كلامية ـ استقراراً نسبياً ـ أو كادت والحاجة إلى تجاوز الواقع عبر الحلم والخيال ظاهرة أنثروبولوجية وضرورة إنسانية[22]. إن الفترة الزمنية التي تعود إليها بعض النصوص التي استعرضنا آنفاً تعود إلى أزمنة مختلفة أي إلى حقبة تتسم باتساع دار الإسلام ثم بلوغها أوج قوتها مع نمو الثقافة العربية الإسلامية وتنوعها (القرن الرابع ـ المقدسي) أو إلى فترة متأخرة (السيوطي) هي الفترة التي يطلق عليها عصور الانحطاط والأحرى أن يطلق عليها اسم عصور الانغلاق[23].

---

(22) أنظر مثلاً تفسير ماكسيم رودنسون لظاهرة الاهتمام بالعجائب والغرائب وولوع بعضهم بها وإن تضاربت مع الاتجاه السني الرسمي. ضمن عمل جماعي.
(L'étrange et le merveilleux Actes du colloque tenu au collège de france, mars 1974 Ed. Paris 1978).
وانظر في الموضوع نفسه رأي هشام جعيط المصدر نفسه ص 217.

(23) الانحطاط مقولة إيديولوجية تقوم على المقارنة بعنصر ما ينبغي تحديده أما «عصور الانغلاق» فعبارة اقتبسناها عن الأستاذ محمد عبد السلام أثناء نقاش أطروحة زميلنا الأستاذ حسين الواد.

2 ـ صورة الكون في الأساطير:

قال تعالى: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ يعني سبعاً. فالأولى كرة النار والثانية كرة الهواء. والثالثة كرة الماء. والرابعة كرة الأرض. وثلاث طبقات ممتزجات بين الأربعة: الأولى بين النار والهواء، والثانية من الهواء والماء والثالثة من الماء والأرض. ثم دبر بعنايته بعد الجماد أمر المعادن الداخلة في الجماد ثم النبات ثم الحيوان. هذا هو القول الكلي في المخلوقات (القزويني: عجائب المخلوقات ص 379).

لئن لم تكن الأساطير التي تصف هيئة الكون، وعلى أي نسق وترتيب يتصورونه، داخلة مبدئياً في أساطير الخلق والأصول[1] فكثيراً ما صادفناها ضمن أساطير الخليقة، ممتزجة وإياها في نسيج واحد. وكان ورودها في صلبها مقترناً بتصوير مسلسل ظهور الكون وبيان النسق الذي مكنه من التوازن فاستقرت الأرض بعد أن كانت تتكفأ.

وإذن فهي إما نصوص «درامية» أو حدثيّة، ضمن وصف عملية الخلق. أو نصوص «وصفية» ساكنة يقتصر فيها أصحابها على تقديم صورة الكون بما هي لديهم، يتخيلونها بعضها أو كلها. وفي كلتا الحالتين فهي تتناول جوانب ثلاثة هي:

1 ـ صورة الأرض أو الأرضين السبع. أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «جغرافية العالم السفلي».

2 ـ صورة الكون وتصوير النحو الذي استقرت عليه الأرض وآلت إلى التوازن.

3 ـ صورة السماء أو السماوات السبع أو ما يمكن أن نسميه «جغرافية العالم العلوي».

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نلاحظ التناظر الغريب بين هذه المعطيات، فكل شيء يكاد يكون سبعاً من سماوات وأرضين بل حتى العناصر التي كان لا بد منها في الأسطورة العربية كي يحصل التوازن الذي ذكرنا سبعاً. وهي الجبال والملك والياقوتة الخضراء والنون أو الحوت والبحر والريح والقدرة وكذلك بحار الأرض سبعة. ولهذا الرقم رمزية

---

(1) انظر أعلاه أسطورة الخلق التي اعتمدناها مرجعاً في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 3 - 5. وقد اعتمدنا في تحرير هذا الفصل بعض المأثورات ذات الطابع الأسطوري مثل «حديث الأوعال» عن ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 والباب الثاني من عرائس المجالس للثعلبي «في حدود الأرض ومسافاتها وأطباقها وسكانها» ص 5 - 7 والباب الرابع «في ذكر السماوات وما يتصل بها». ص 10 - 21 كما اعتمدنا الكسائي صاحب قصص الأنبياء ط إيزنبرج ج1 ص 1 - 10.

أسطورية عجيبة تضفي الانسجام على جميع من تتصل به وليست غير ذات صلة برمزية الأيام والكواكب والمعادن والألوان وغيرها.

1.2 ـ «جغرافية العالم السفلي»/ صورة الكون

يبدو أن التفكير في الأرض أو الأرضين السبع وما هي عليه من توازن كان من المشاغل التي تركت بصماتها في تصورهم إياها. وقد احتفظ لنا الطبري بنبذة عن تصور الكون فنسب إلى وهب بن منبه لما سأله بعضهم عن الأرضين كيف هي فأجاب بأنها «سبع أرضين ممهدة جزائر بين كل أرضين بحر والبحر محيط بذلك كله، والهيكل من وراء البحر»[2].

إن الأرض في نطاق هذه النظرة شيء مسطح وفي شكل جزر وتمثل الأرضون السبع امتداداً أفقياً تفصل بينها بحار، يحيط بكل ذلك بحر ويسمى لذلك «البحر المحيط».

أما البحار الفاصلة بين الجزيرة والجزيرة فهي ستة عدا «البحر المحيط» وجميعها تأخذ منه[3] إلا أننا نجد إلى جانب هذا التصور الأفقي للأرض، تصوراً عمودياً فالأرضون طباق سبع لكل منها أسمها وسكانها[4] كما نمثله لك في الجدول التالي.

---

(2) الهيكل حسب تعريف وهب بن منبه «شيء من أطراف السماوات محدق بالأرضين والبر كالطناب الفسطاط» عن تاريخ الطبري ج 1 ص 21.

(3) ابن إياس الحنفي بدائع الزهور ص 11 - 18 وفيه تفصيل لمواقع هذه البحار وأسمائها وصفاتها وهي أسماء بحار يذكرها الجغرافيون العرب إلا أن لها صفات أسطورية.

(4) انظر: الثعلبي: عرائس المجالس، ص 5-6، والكسائي: قصص الأنبياء ص 9-10.

جدول وصفي للأرضين السبع (5)

الأرض الأولى	هذه اسمها الرمكة	وفيها سكانها
الأرض الثانية	مسكن الـريح (العقيم) خَلَقَة منها تخرج الرياح المختلفة	سكانها أمة تدعى الموشم
الأرض الثالثة	خلق وجـوه بني آدم أفـواه الكلاب أيديهم كأيدي الإنس أرجلهم كأرجل البقر وآذانهم كآذان المعز أشعارهم كأصواف الضأن لا يعصون الله طرفة عين ليس لهم أثواب. ليلنا نهارهم/نهارهم ليلنا	عَرَقَة فيها عقبان كأمثال البغال لهـا أذنان كـأذنـان الـرماح سكـانهـا أمـة تـدعى القيس طعامهم التراب وشرابهم الثداء
الأرض الرابعة (6)	فيهـا حجارة الكبـريت/ أودية من كبريت أعدت لأهـل النـار تسجر بها جهنم.	الخَرَبا فيهـا حيات أهـل النـار كأمثـال الجبـال سكـانهـا أمـة اسمهـا الجِلّة بـلا عيـون ولا أقـدام ولا أيـد ولهم أجنحـة القطاط (كـذا) لا يمـوتـون إلا هرما.
الأرض الخامسة	فيهـا عقارب أهـل النار كـأمثال البغال لها أذناب كأمثال الرماح	ملثام فيهـا حجـارة الكبـريت سكانها «الحجلة» يأكل بعضهم بعضاً.

(5) من الباب الثاني في حدود الأرض ومشتقاتها وأطباقها وسكانها. ص 5 و 6 ثعلبي.
(6) تذكرنا بلظى أي جهنم.

	لكل ذنب 360 فقارا في كل فقار 360 فرقا من السم في كل فرق 360 قلة من سم. حيات أهل النار: كأمثال الأودية 18000 ناب. كل ناب كالنخلة. في أصل كل ناب 18000 قلة من السم.	
الأرض السادسة	فيها دواوين أهل النار وأعمالهم (سجّين) وأرواحهم الخبيثة.	فيها دواوين أهل النار فيها أمة: القطاط على صورة الطيور يعبدون الله
الأرض السابعة (7)	مسكن لإبليس وجنوده ـ في أحد جانبيها سموم في الآخر زمهرير.	فيها أمة: الخصوم سود قصار لهم مخاليب كالسباع يسلطون على يأجوج ومأجوج فيهلكون على أيديهم.

(7) هي عند بعضهم مكان النار أو جهنم ـ الثعلبي: عرائس المجالس (ص7).

إن صورة هذه الأرضين السبع، بما تشتمل عليه من كائنات عجيبة غريبة من بني آدم والكلاب والبقر والمعز والضان والطير والسباع وبما فيها من عقبان وعقارب وحيات وحجارة كبريت، لهي أقرب إلى أن تكون صورة خيالية لجهنم: ففي الأرض الرابعة «أودية كبريت أعدت لأهل النار» والسادسة «سجين» وفيها «دواوين أهل النار وأعمالهم وأرواحهم الخبيثة» والسابعة هي الدرك الأسفل من جهنم ومسكن إبليس وجنوده. وهي صورة منتزعة من أمور معلومة تعالج معالجة تخرج بها عن مجرى العادة والمألوف، إما بالجمع بينها على نحو غير مألوف كما في تصوير سكان أهل الأرض الثالثة ويجمعون إلى صورتهم الآدمية أعضاء من حيوانات شتى، أو هم على هيأة الطيور ولها رمزيتها الخاصة كما نراه في أساطير الحيوان. أو بالتضخيم والتهويل في الحجم أو عدد الأعضاء كما في تصوير «عقارب أهل النار» وتقريبها من حجم البغال أو من «حيات أهل النار» فإذا هي كالأودية وبكل حية 18000 ناب الناب منها كالنخلة، أو كأمثال الجبال. أو بخرق المألوف أصلاً بالقياس إلى مجرى العادة مثل انتفاء بعض الأعضاء (كالعيون والأقدام والأيدي) أو بالقرب من الطبيعة والبعد عن الثقافة والحضارة بانتفاء اللباس أو بأن يكون طعامهم التراب وشرابهم الشداء، وهو ضرب من النبات يجف في الصيف ويخضر في الشتاء، أو بأكل بعضهم بعضاً.

2.2 ـ صورة الكون:

أما كيف استقرت الأرض أو الأرضون السبع بما عليها فهو موضوع أسطورة عجيبة[8] استعرضناها عندما نظرنا في مسلسل الخليقة ذات روايات عديدة متقاربة بينها فوبرقات تتعلق بمختلف العناصر الأسطورية التي توازن الكون عدداً أو ترتيباً.

وبعد استصفاء الحساب نكاد نجد روايتين جامعتين اثنتين أما الأولى فسنية يمكن تعقّبها لدى المقدسي والكسائي والدميري[9] وأما الثانية فشيعية عن المسعودي والكليني[10].

---

(8) أنظر أعلاه الأسطورة المرجع 1.1.

(9) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 - 49 والثعلبي: عرائس المجالس، والكسائي: قصص الأنبياء ج1 ص 10 - 11 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 180 - 181 والكليني: روضة الكافي ـ باب المؤمن والكافر.

(10) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 30 - 32.

صورة الأرض وكيف استقرت

المقدسي	الثعلبي	الدميري	المسعودي	الكليني
1 الأرض	1 الأرض	1 الأرض	الأرض	الأرض
	2 ملك	2 ملك	2 ملك	
3 ياقوتة خضراء	3 ياقوتة خضراء من الفردوس	3 صخرة من ياقوتة حمراء		
4 ثور	4 النون/الحوت	4 ثور	الحوت	حوت
5 كمكم	5 البحر (الماء)	5 حوت	الماء	ماء
6 حوت	6 الريح (الهواء)	6 الماء	الصفاة	صخرة
7 الريح العقيم	7 القدرة	7 هواء	ملك	قرن ثور أملس
		8 ماء	صخرة	ثرى
		9 الريح	الريح	

وهذا التصور الأسطوري لتوازن الأرض أساس لأساطير تعليلية من نوع آخر ندرسها في موضعها ولكن يجدر بنا أن نؤكد على عنصر الملك الحامل للأرض وما عليها، والياقوتة الحمراء أو الخضراء ـ المربعة في بعض الروايات[11] التي قرت عليها قدما الثور الأسطوري الذي له أربعون ألف رأس ومثلها عيون وآذان وأنوف وأفواه وألسن وقوائم[12] والحوت «بهموت» ذي الاسم المستقى من العهد القديم[13] والذي له أصل في الأساطير

(11) الكسائي: قصص الأنبياء ج1 ص10 - 11.

(12) المصدر السابق ص10 «واسمه الريان وقد سلف أن رأينا له اسماً آخر هو: كيوثا» انظر أعلاه.

(13) وفيها أن الرب تصارع و«بهموت» أنظر مثلاً سفر القيامة 7/12 و9 وسفر أيوب 26/12 وحزقيال 2/29.

السومرية»[14]، أو «نوت»، المياه الأولى في الأساطير المصرية[14م].

فهل يكون الملك ذو الشكل الآدمي شبيهاً بأطلس الحامل للكرة الأرضية عند اليونان لا سيما أن عنصراً آخر من هذه العناصر المذكورة وهو الهواء أو الهواء أو الريح كان في نظرة القدامى مقترناً بمعنى الظلمات[15]؟.

أما الثور، فلعل وجوده بقية باقية من دوره في أساطير المنطقة وكان إلهاً من الآلهة اقترن بالقمر لدى الساميين وكان عند المصريين القدامى إلهاً من إستمنائه نتج الكون[16]، يذكرنا بالبقرة السماوية (نوت)[17]. وليس هذا الأمر بالغريب إذا تذكرنا أن الأتراك والمغول كانوا يتصورون الكون محمولاً على ظهر سلحفاة[18].

3.2 «جغرافية» العالم العلوي

وكما أن للأرض طبقات فكذلك السموات السبع، وقد حفظ لنا الثعلبي في عرائس المجالس خبراً جامعاً لصفاتها وأسمائها والمعدن الذي منه اشتقت ولعمّارها.

---

(14) أنظر فراس سواح: مغامرة العقل الأولى «سفر البداية» 27 - 198.

(14م) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص66.

(15) المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 47 ومنها أن الأرض يحيط بها الماء والماء يحيط الهواء ويحيط به النار ومن بعد ذلك السموات السبع ثم فلك الكواكب الثابتة ثم الفلك الأعظم المستقيم ثم عالم النفس ثم عالم العقل ثم الباري.

(16) جون ويلسن: ما قبل الفلسفة ص 69.

(17) المرجع السابق ص 163.

(18) Jean chevalier et Alain Gheerbran: Dictionnaire des symboles P.223.

نعتها (19)	لونها واسمها (20)	سكانها
سماء الدنيا	كالحديد المجلّى - «برقيما»	سكانها ملائكة خلقوا من نار وريح عليهم ملك يقال له الرعد موكل بالسحاب والمطر.
السماء الثانية	كلون السحاب - «قيدوم»	فيها ملائكة عليهم ملك اسمه حيب نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق.
السماء الثالثة	كلون الشبة - «الماعون»	ملائكة ذوو أجنحة ووجوه شتى.
السماء الرابعة	كلون الفضة البيضاء - «فيلون»	ملائكة.
السماء الخامسة	على لون الذهب الأحمر - «اللاحوق»	
السماء السادسة	من ياقوتة حمراء - «عاروس»	فيها جند الله الأعظم الكروبيّون. عليها ملاك جنده 70.000.

(19) عن ابن عباس أن السماء الأولى من زمردة خضراء وأن الثانية من فضة بيضاء والثالثة من ياقوتة حمراء والرابعة من درة بيضاء والخامسة من ذهب أحمر والسادسة من ياقوتة صفراء والسابعة من نور. انظر الثعلبي: عرائس المجالس ص 11 - 12.

وعن الربيع بن أنس أن سماء الدنيا موج مكفوف وأن الثانية من صخرة والثالثة من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب. المرجع السابق ص 10.

(20) عن وهب بن منبه أن أسماءها هي تباعاً ديناح، ديقا، رقيع، فيلون، طقطاف، سماق، أسحاقائل المرجع السابق ص11.

وعنه أيضاً في رواية أخرى أن أسماءها هي تباعاً أديما، بسطا، ثقيلا، بطيحا، متاقلة أو (حينا) ماسكة، ثرى.

السماء السابعة	من درة بيضاء «الرقيع»	فيها جنود الله من الملائكة.
	«مرهوثا»	رؤساء الملائكة ذوو وجوه شتى أجنحة وأنوار.
	غمامة	العرش في عليين

إن المتتبع لأنواع المعادن التي يذكر أن السموات منها اشتقت ليجد بعض التماسك في صلب كل رواية من الروايات. فرواية الضحاك ومقاتل ترتقي بنا صعداً من معدن إلى ما فوقه شرفا ونقاوة وقيمة وهذا مناسب طرداً للارتقاء من «سماء الدنيا» إلى أعلى عليين. ففوق الحديد النحاس، ثم الشب ثم الفضة البيضاء، كما أن ثمة ضرباً من تصنيف الألوان في تدرج يذهب بها من لون الحديد الصقيل إلى بياض الفضة فحمرة الذهب فلألاء الياقوت الأحمر فبياض الدرة، وهو لون النور.

أما رواية ابن عباس فتختلف عن السابقة في أنها تجعل معدن السماء الأولى زمردة خضراء[21]، وهو ما يتماشى مع تصور مبدأ الخلق عنده وكان جوهرة خضراء وتتفق معها ثانية في اعتبار السماء السابعة من نور.

ونجد المنطلق ذاته في رواية الربيع بن أنس، فإذا استثنينا السماء الأولى وهي عنده موج مكفوف يتشكل معدن سائر السماوات تباعاً من الصخرة إلى الحديد فالنحاس فالفضة فالذهب أي من الخسيس إلى الشريف النفيس. ولا بد أن وراء هذا التصنيف مراجع ثقافية ومناويل رمزية معينة كانت سارية في المجتمع هي التي أمدّت مخيلة القصاص ومبتدعي هذه الحكايات العجيبة بمادتهم لا سيما «أهل الكتاب» من جهة و«أصحاب الصنعة» أي الكيميائيون القدامى، وكانوا يصنفون المعادن حسب شرفها

(*) هي عند بعضهم مكان الجنة ويروى أن فوقها بحراً. ابن كثير: البداية والنهاية ج1 ص 10.

(21) في رواية أخرى أنها «من رخام أبيض وابن خضرتها من خضرة جبل قاف» المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص6.

ويتحدثون عنها في كتبهم حديث الرمز صيانة لها من الابتذال والوقوع بين أيدي المنافسين أو المتطفلين.

على أن تصنيفهم لا يوافق تماماً تصنيف السماوات ومع ذلك وجدنا ضرباً من التطابق بين السماوات السبع وسكانها والأفلاك والكواكب السبع ومنازلها وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من أعمال.

فالسماء الدنيا يوافقها القمر ومعدنه الفضة وبيته السرطان وطبعه بارد ورمزه في المجتمع الوزير ويوافقه من أيام الأسبوع الإثنين ويستحب فيه السفر.

أما السماء الثانية فيوافقها عطارد ومعدنه الزئبق وبيته الجوزاء والسنبلة وهو ممازج الطبع، ملائم للأدوية ـ ويتم الحصول عليها بالمزج بين المفردات ـ ورمزه في المجتمع الكاتب. والملاحظ أن ساكن هذه السماء الثانية الموكل بها ملك نصفه نار ونصفه ثلج بينهما رتق ويوافقه من أيام الأسبوع الأربعاء.

ويوافق السماء الثالثة كوكب الزهرة ومعدنها النحاس وبيتها الثور والميزان وهي رطبة ورمزها امرأة حسناء ويومها الجمعة المناسب للهو والفرح.

أما السماء الرابعة فتوافقها الشمس ومعدنها الذهب وبيتها الأسد وطبعها الحرارة ورمزها في المجتمع الملك ويومها الأحد وهو اليوم الذي يستحسن فيه بداية الأعمال والبناء تماماً كما أن الباري ابتدأ فيه الخلق.

وللسماء الخامسة كوكب المريخ ومعدنها الحديد وبيتها الحمل والعقرب، ومن الحديد آلة الحرب وطبعه الحرارة ورمزه في المجتمع الشرطي المعذب ويومه الثلاثاء وفيه تستحب الحجامة والفصد ويتم سفك الدماء.

أما السماء السادسة فيناسبها من الكواكب المشتري وبيته القوس والحوت ومعدنه القصدير وهو معتدل المزاج يرمزون إليه في المجتمع بالقاضي العادل ويومه الخميس يوم قضاء الحوائج.

وأما السماء السابعة والأخيرة فيوافقها من الكواكب زحل وبيته الجدي والدلو ومعدنه الرصاص ذو الطبع البارد ورمزه في المجتمع الشيخ، ولما كان يومه السبت آخر يوم من

أيام الخلق فإنهم جعلوه رمز الراحة والتفرغ للصيد[22].

ولسائل أن يتساءل عن الرمزية الكامنة وراء صورة الكون وما بين عناصره من تناسبات. ولا شك أن جانباً كبيراً من المواد الأسطورية التي دخلت في تأليف تلك الرؤية مستوحاة من تراث الشعوب السامية القديمة. فقد كان للبابليين مثل ذلك التصور للسموات السبع، وكانت تحيط بمدينة Erech (الورقاء؟) - في ما يذكرون - سبعة أسوار[23] وكان مثل هذا التصور موجوداً أيضاً لدى الفرس في Ardâi - Viraf - nâme وفيها صفة السماء الأولى الجامعة بين حر النار وبرد الثلج في آن، وأن في السماء الثانية النجوم وفي الثالثة القمر وفي الرابعة الشمس وفي السابعة زرادشت متربعاً على عرش من ذهب[24]. ولا بد أن تلك المعتقدات قد تنوقلت بين سائر شعوب المنطقة بدليل أننا نجدها في الكتب الدينية العبرية مثل التلمود وقد فُصّلت فيه صورة السماوات[25] ومثل معراج النبي إدريس على اختلاف رواياته[26].

---

(22) راجع: المقدسي: البدء والتاريخ ج2 ص 13 - 14 وص 54 - 55 وكتب التفسير في تفسير الآية (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس).

(23) مقدمة The secrets Of Enoch ص xxxii ويقترح لذلك تعليلاً «كوكبياً».

(24) المصدر السابق ص xxxii.

(25) المصدر السابق ص xxxiii.

(26) انظر على سبيل المثال Abraham. I.Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran AND Its Commantaries N.Y 1954

ويقتصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفاسيرهما وعلاقتهما بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphes) في اعتبار الكنيسة ص 22 و 24 و25 وفيه دراسة مقارنة لتخريجات المفسرين مثل الطبري لصورة السموات السبع في سورة البقرة الآية 27 وصورة السموات كما هي في روايات «المدراش» مثل The Midrash 'Aseret Hadibrot. وفيه أن أسماء السموات السبع هي تباعاً Wilon وRaki'a و Shehakim و Zebul وMa'on و Makon و 'Arabort (عن الحبر Lakish) ونجد عند الحبر أليعازر Eleazar ترتيباً آخر للسماوات السبع مع بعض الاختلافات في التسمية. وكتاب The secrets Of ENOCH المترجم عن السلافونية إلى الإنكليزية ط أكسفورد The Claredon Press 1896 انظر خاصة المقدمة من ص xxxiii إلى ص xxxix وفيها ترتيب لمختلف السموات التي عرج إليها النبي إدريس وهي تباعاً: Vilun و Rakia و Shechaqim و Zebul و Maon و Machon و Aravoth.

وانظر «كتاب أخنوخ» THE BOOK OF ENOCH وهو مترجم عن الأصل الحبشي - ط أكسفورد 1912.

3 ـ أساطير خلق الإنسان

عن ابن عباس: «إن الله خلق مائة ألف آدم» سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 57

«فادم لجمع الصفات وحواء لتفريق الذوات»

ابن عربي ـ الفتوحات المكية

إن قصة آدم أو آدم وحواء تكاد تكون قصة كونية[1] وذات دلالات بالغة في أكثر من وجه. فهي متلبسة بقصة الكون وآخر مرحلة منها لأن لآدم ذروة المخلوقات وآخر ما خلقه الباري في آخر يوم من أيام الخليقة كما رأينا. وهي ضاربة بسهم في عديد من المجالات والقضايا الفلسفية مثل قضيتي الوجود والمعرفة وما يترتب عنهما على صعيد الفعل من مسائل دينية وأخلاقية ـ مثل قضايا المسؤولية والحرية ـ وسياسية من بينها قضية الخلافة والإمامة.

ولمّا كانت تمت إلى جميع ما ذكرنا من المسائل بصلة لم يكن من المستغرب أن نجدها في تراث الشعوب أساطير تروي قصة الإنسان، أول إنسان على وجه الأرض وتسقط عليها ما يعتمل فيها من قضايا جوهرية. فنحن واجدوها أيضاً في القرآن والحديث مع تنويعات بحسب النسق الذي وردت فيه والسياق في مرحلة إجتماعية تاريخية معينة.

أما في القرآن فقد وردت قصة آدم في أكثر من سورة[2] وفي إيجاز جعلها محل اهتمام عديد من المفسرين والمؤولين فكانت سبباً في نشأة عديد من الأساطير حيكت حولها تشرح هذا المعنَى المستغلق أو ذاك وهذه الجزئية أو تلك. ففي سورة الأعراف (الآيات 11-25):

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاهُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذ أَمَرْتُكَ. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا. فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

---

(1) أنظر أساطير الخليقة عند السومريين والأكاديين والكنعانيين وما آلت إليه في العهد القديم ضمن الإصحاحين الأول والثاني من سفر التكوين في كتاب فراس سواح: مغامرة العقل الأولى و«صمويل نوح كرامر»: من ألواح سومر. ترجمة طه باقر ـ لدى «هوك» (Hook) Middle eastern Mythology P18 - 30.

(2) أنظر سورة البقرة الآية 2 والأعراف الآية 7 والحجر الآية 15 وطه اللآية 20 وفي سورة ص الآية 38 وسورة النساء الآية 4 ـ والملاحظ أن سورة البقرة وسورة النساء مكيتان.

الصَّاغِرِينَ. قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ. قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ. قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُوماً مَدْحُوراً. لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ. وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ: مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ. فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ. وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ. قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ قَالَ: فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾.

وفي سورة البقرة (الآيات 30 - 39 وهي من المرحلة المدنية:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً. قَالُوا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى واستكبر وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ. وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا: ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

تتسم قصة آدم وحواء في النموذجين السابقين المكي والمدني إذا فحصنا النص فحصاً داخلياً ثم إذا عقدنا مقارنة بينه وبين قصة خلق آدم في سفر التكوين من العهد القديم، بسمتين اثنتين:

ـ السمة الأولى هي اشتراك القصة القرآنيةورواية العهد القديم في البنية العامة المتمثلة في الخلق وحظر الأكل من شجرة الفردوس وارتكاب الممنوع ثم الخروج من الجنة[1].

ـ أما السمة الثانية فهي الخلافات بين القصتين شكلاً ومضموناً أي من حيث بنية الخطاب السردي وطريقة العرض أولاً ثم من حيث القصة ومقوماتها وهي خلو من بعض العناصر الأسطورية الموجودة في نص العهد القديم من قبيل مصارعة الرب للحيوان البحري «لوتيا» Léviathan في بداية الخليقة وخلق حواء من ضلع آدم ودور الحية وشخصية إبليس، ومن مثل الإشارة إلى أن آدم «أصبح واحداً منا» أي من الآلهة مما يشي بآثار قديمة تعود إلى مختلف مراحل تدوين نص العهد القديم.

وهذه الفروق عندنا أهم من وجوه الشبه والتماثل لا سيما وكان همنا وديدننا عند مباشرتنا للأساطير المتنقلة بين الأمم هو البحث عن الأسباب والمسببات والدواعي الحاملة على تبني أسطورة من الأساطير أو عنصراً من العناصر، أو الداعية إلى طرحهما والاستغناء عنهما أو تغييرهما وما قد يكون لذلك من الدلالات القريبة والبعيدة أو من المعاني الرمزية الحافة بكل فعل أو فاعل أو سمة وقرينة.

وإذا اعتبرنا مختلف النصوص التي تصور قصة آدم ورتبناها حسب «منطق القصة» أو ترتيباً «طبيعياً» كما يفترض أنها وقعت في مجرى الزمان كانت القضايا المطروحة تتلخص في خلق آدم وتعليمه اللغة وأمر الملائكة بالسجود له وسكناه الجنة وأمره بعدم الاقتراب من الشجرة وارتكابه المحظور ثم تلقيه من ربه كلمات تاب بها عليه ـ وفي هذا تختلف

---

(1) لا تهمنا المقارنة بين النصين في ذاتها وقد اعتمدنا على نص التوراة المعروف بـ traduction oeucuménique de la Bible وعلى النص العربي من العهدين القديم والجديد على الأسفار المحظورة أو المنحولة Apocriphes.

الرواية الإسلامية عن رواية العهد القديم اختلافاً كبيراً له انعكاس خطير على مفهوم الخطيئة المسيحي فيما بعد ـ وتنتهي بهبوطه. وجميع السور أو الآيات تفصيل لهذه الوحدات أو توسع في عنصر فأكثر أو توجيه للخطاب على نحو مختلف (كأن تكون مسندة إما إلى ضمير الجمع المذكر أو إلى ضمير المخاطب المفرد).

على أنه يمكن اختصار القصة إلى حلقات ثلاث كبرى أولاها خلق الإنسان والثانية في نعيم الجنان وتنتهي بالمحنة، الهبوط وتصور جميعها مغامرة الانسان وقصة ظهور الحضارة على وجه الأرض لا على أساس انتقاله من طور الطبيعة إلى طور الثقافة والحضارة كما هو متعارف في الدراسات الأنثروبولوجية، ولكن على أساس آخر يكون فيه آدم أنموذجاً أصليّاً Archétype لأول إنسان على وجه الأرض خلقة وخلقاً وتكون أعماله نماذج لجميع من أتى بعده من البشر.

ويبدو النص القرآني ـ إذا قارناه بنص العهد القديم مثلما أسلفنا ـ خالياً من بعض العناصر الأسطورية التي سبق ذكرها، ولكن الذي لا شك فيه أنه كان منطلقاً لعديد من الأساطير تسللت إلى التفاسير وإلى المأثورات من الأحاديث وقد شجعت عليها أسباب عديدة نذكر منها على سبيل المثال الخلافات العقائدية[2]، كما أنه قد كان مصدراً لعديد من الأساطير البديعة مثل أسطورة الزهرة ضمن قصة هاروت وماروت أو أسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب على غرار خلق آدم[3] وأسطورة خلق الشمس والقمر[4] ولجميعها علاقة واضحة بقصة الخليقة.

ولا بد من التذكير ونحن في مستهل حديثنا عن الأساطير المتعلقة بخلق الإنسان أننا نجد فروقاً واضحة بين الروايات السنية والشيعية وضمن بعض الأساطير السنية المتأخرة ذات المسحة الشيعية. والفارق الكبير الأول يتمثل في أن السرد في الروايات الشيعية وبعض الروايات السنية المتأخرة يمزج بين تصوير خلق الانسان (آدم وما سواه) وخلق الكون ولذلك فنحن نجدها في موقع واحد بعينه، أما الفارق الثاني فهو يتعلق بمجرى عملية الخلق مم كانت وكيف كانت وعلى أي نسق وترتيب. ولا جدال في أن هذه

---

(2) فصلنا القول فيها عند استعراض أسباب تسلل الأسطورة إلى كتب تفسير القرآن وإلى كتب الحديث والقصص القرآني أنظر أعلاه.

(3) انظر أسفله أساطير الحيوان خلق الخيل.

(4) انظر أسفله أساطير الكواكب.

الفروق ذات دلالة بالغة لانها نابعة من اختيار وتفضيل لأن كل ترتيب وتنسيق كما هو معلوم إنما هو وجه من وجوه التعبير لا سيما إذا أسقطت الإيديولوجيا على تصور البدايات أو تم تصوير البدايات من موقع إيديولوجي.

1.3 ـ خلق الإنسان في أساطير أهل السُّنَّة

إن الأساطير التي تصف خلق آدم متعددة متنوعة ولا بد أنها قد تطورت ـ شأنها في ذلك شأن أساطير الخلق ـ على مر التاريخ وبفعل المخيلة الجماعية وعملية السعي الدائم للمواءمة بين الموجود والمنشود ضمن جدل الانسان والعالم.

وإذا انطلقنا من «أن الله خلق آدم بيده من قبضة قبضها من جميع الأرض من السهل والجبل والأسود والأبيض والأحمر فجاءت الأولاد على ألوان الأرض»[5]، وما ينطوي عليه النص من تجسيم يتمثل في أن خلق آدم الكوني قد تم تسوية باليد ومن تراب «من جميع الأرض» تبين لنا من خلال نصوص أخرى أن صورة الخلق هذه قد طرأ عليها ما طرأ من التحول فيما يتعلق بالفعل أو الصنع والمادة التي اتخذت طينة منها جُبل آدم رغم احتفاظ تلك النصوص بمعنى «الجمع» والتأليف ووحدت بين آدم وأقاليم الدنيا.

ففي رواية ثانية. ـ نحن نتخذها أسطورة مرجعاً كما فعلنا مع أساطير الخلق ـ قال المفسرون بألفاظ مختلفة ومعانٍ متفقة:

«إن الله تعالى لما أراد خلق آدم عليه الصلاة والسلام أوحى الله إلى الأرض إني خالق منك خلقاً منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن أطاعني منهم أدخلته الجنة ومن عصاني أدخلته النار.

ثم بعث إليها جبريل عليه السلام ليأتيه بقبضة من ترابها.

فلما أتاها جبريل ليقبض منها القبضة قالت له الأرض إني أعوذ بعزة الله الذي أرسلك أن تأخذ مني شيئاً يكون فيه غدا للنار نصيب. فرجع جبريل عليه السلام إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً.

(5) هذه الرواية البسيطة/ القصيرة من تفسير أول سورة البقرة استناداً إلى حديث في صحيح الترمذي بإسناده وهي مثبتة في عرائس المجالس للثعلبي ص 23 وفي البداية والنهاية لابن كثير وفي كتاب الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، أن مصدرها وهب بن منبه وعملية القبض عنده تتم في المرة الرابعة لا في الثالثة.

فأمر الله عز وجل ميكائيل عليه السلام فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً. فرجع إلى ربه ولم يأخذ منها شيئاً.

فبعث الله تعالى ملك الموت فأتى الأرض فاستعاذت بالله أن يأخذ منها شيئاً فقال ملك الموت. إنّي أعوذ بالله أن أعصي له أمراً. فقبض قبضة من زواياها الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحَزَنها، وكذلك كان في ذرية آدم الطيب والخبيث والصالح والطالح والجميل والقبيح ولذلك اختلفت صورهم وألوانهم. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾.

ثم صعد بها ملك الموت إلى الله تعالى فأمره أن يجعلها طيناً ويخمرها فعجنها بالماء المر والعذب والملح حتى يجعلها طيناً وخمرها فلذلك اختلفت أخلاقهم.

ثم أمر جبريل عليه السلام أن يأتيه بالقبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها ليخلق منها محمداً ﷺ.

فهبط جبريل عليه السلام في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة الصبح الأعلى فقبض قبضة من موضع قبر النبي ﷺ وهي يومئذ بيضاء نقية. فعجنت بماء التنسيم ورعرعت حتى صارت كالدرة البيضاء ثم غمست في أنهار الجنة كلها.

فلما خرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة. فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا ﷺ. ثم طيف بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً ﷺ قبل أن تعرف آدم. ثم عجنها بطينة آدم عليه السلام. ثم تركها أربعين سنة حتى صارت طيناً لازباً ليناً.

ثم تركها أربعين عاماً حتى صارت صلصالاً كالفخار وهو الطين اليابس الذي إذا ضربته بيدك صلصل أي صوت ليعلم أن أمره بالصنع والقدرة لا بالطبع والحيلة. فإن الطين اليابس لا ينقاد ولا يتأتى تصويره.

ثم جعله جسداً وألقاه على طريق الملائكة التي تهبط إلى السماء وتصعد منه أربعين سنة فذلك قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ ـ الآية.

قال ابن عباس: الانسان آدم والحين أربعون سنة كان آدم جسداً ملقىً على باب الجنة[6].

[في صفة نفخ الروح]

قال العلماء: فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح أمرها أن تدخل في فيه. فقالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل. فقال للروح ثانية. فقالت مثل ذلك وكذلك ثالثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرها واخرجي كرهاً.

فلما أمرها الله تعالى بذلك دخلت في فيه. فأول ما نفخ فيه الروح دخلت دماغه فاستدارت فيه مقدار مائتي عام ثم نزلت في عينيه. والحكمة في ذلك أن الله تعالى أراد أن يري آدم بدء خلقه وأصله حتى إذا تتابعت عليه الكرامات لا يدخله الزهو ولا العجب بنفسه.

ثم نزلت في خياشيمه فعطس فحين فراغه من عطاسه نزلت الروح إلى فيه ولسانه فلقنه الله تعالى أن قال الحمدلله رب العالمين. فكان ذلك أول ما جرى على لسانه فأجابه ربه عز وجل فقال: يرحمك ربك يا آدم. للرحمة خلقتك. قال تعالى ﴿سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي﴾.

ثم نزلت الروح إلى صدره وشراسيفه فأخذ يعالج القيام فلم يمكنه ذلك. وذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً﴾، وقوله: ﴿خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾. فلما وصلت الروح الى جوفه اشتهى الطعام فهو أول حرص دخل جوف آدم عليه الصلاة والسلام.

وفي بعض الأخبار أن آدم عليه السلام لما قال له ربه يرحمك ربك يا آدم مد يده ووضعها على أم رأسه وقال: أوه! فقال الله ما لك يا آدم؟ فقال إنّي أذنبت ذنباً. فقال من أين علمت ذلك فقال لأن الرحمة للمذنبين. فصارت سنة في أولاده إذا أصاب أحدهم مصيبة أو محنة.

ثم انتشرت الروح في جسده كله فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً وكساه الله تعالى لباساً من ظفر وجعل يزداد كل يوم حسناً. فلما قارف الذنب بدّل بهذا الجلد وبقيت في أنامله ليتذكر به أول حاله[7].

---

(6) الثعلبي النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 22 - 23 وضع يده على رأسه وتأوه.

(7) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24.

إن أبرز ما تتميز به هذه الرواية الجامعة السنية ما يلي:

1/ إنها إذا قارناها بالخبر الأول الوارد في قالب سردي بسيط ومقتضب قد وردت في قالب سردي درامي يخضع لبعض قوانين الحكاية مثل قانون المحاولات الثلاث أي محاولات جبريل فميكائيل فمحاولة ملك الموت، ويشتمل على حوار بين الله والأرض على غرار ما نجد من حوار بين الله والملائكة في القرآن[8].

2/ إنها تجمع بين خلق آدم وخلق النبي محمد وسائر الأنبياء.

3/ إنها تذهب بنا إلى تفضيل النبي على جميع المخلوقات قاطبة.

4/ إنها تقيم مفاضلة بين النبي وآدم ينبغي تأويلها في سياقها التاريخي. فآدم قد جبل من قبضة قبضها ملك الموت «من زواياها الأربع» وهي عملية ترمز إلى «تمكّنه» - بالمعنى الفلسفي للكلمة - بالجهات الأربع رمز الكون وتضاريسه من سهل وحزَن، وإذن فهي قد جمعت بين «أحمرها وأسودها وأبيضها» و «بين طيبها وخبيثها» كما أنها قد مزجت «بالماء المر والعذب والملح».

أما طينة النبي فهي من «القبضة البيضاء التي هي قلب الأرض وبهاؤها ونورها» وهي «بيضاء نقية» وأما الماء الذي عجنت منه فهو «ماء التنسيم»[9].

5/ إن خلق آدم قد استقام من عملين اثنين هما التسوية باليد، ثم نفخ الروح في جسده الفخار.

«فلما أراد الله أن ينفخ في آدم عليه السلام الروح،
أمرها أن تدخل في فيه.

قالت الروح مدخل بعيد القعر مظلم المدخل.

فقال للروح ثانية: فقالت مثل ذلك. وكذلك ثالثة إلى أن قال في الرابعة: ادخلي كرهاً واخرجي كرهاً[10] أما المسار الذي سلكته فهو فمه ثم دماغه ثم عيناه ثم خياشيمه ثم صدره

(8) وإذ قال ربك للملائكة سورة البقرة الآية 30.

(9) من مادة سنم وأبرز معانيها في العربية العلو والارتفاع - ومنها سنام البعير- ويفسر ماء التسنيم بأنه ماء في الجنة.

(10) إشارة إلى الحديث المأثور؟

وشراسيفه[11] ثم سائر جسده «فصار لحماً ودماً وعظاماً وعروقاً وعصباً»[12].

6/ ويتجلى الجانب الأسطوري من تصوير خلق آدم من خلال اعتبار آدم لا أنموذجاً أول لأول إنسان على وجه الأرض وإنما باعتباره رمزاً كونياً.

فقد «خلق [الله] رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة.
وصدره وظهره من بيت المقدس.
وفخذيه من أرض اليمن.
وساقيه من أرض مصر.
وقدميه من أرض الحجاز.
ويده اليمنى من أرض المشرق.
ويده اليسرى من أرض المغرب»[13].

إن عبارة «من جميع الأرض» قد توسعت مع هذه الحكاية الأسطورية فإذا هي تشمل مدناً أو أصقاعاً مختلفة. وإذا تتبعنا ترتيبها، أي أعضاء آدم ومختلف الأماكن المذكورة وجدناها مرتبة على أساس الأفضلية، أفضلية الأعضاء وأفضلية الفضاء والمكان، وكان الفضاء وسيلة من وسائل تجسيدها انطلاقاً من مقولاته: أعلى/أسفل ويمين/ شمال وشرق وغرب.

فمكة «أم القرى» تمثل رأس آدم وجبهته. وبعدها ـ ودونها أيضاً ـ بيت المقدس. وتأتي اليمن في مقام ثالث قبل مصر والحجاز[14] وآدم هذا كاد أن يكون العالم الإسلامي أو الأمة الإسلامية التي عوضت مفهوم القبيلة وكانت تصور باعتبارها جزءاً من جسد

---

(11) اي كما هو متعارف من أعلى إلى أسفل مثلما يشير إلى ذلك ابن سينا في قصيدته التي مطلعها: هبطت إليك من المحل الأرفع.

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 23.

(13) الثعلبي: المصدر السابق ص 23 عن ابن سلام. ونجد روايات أخرى قريبة منها عن ابن عباس ووهب بن منبه مما يجعلنا نرجح أن أصل هذه الأسطورة من المأثورات الإسرارية اليهودية Cabbale اليهودية. انظر معجم الرموز (بالفرنسية) ـ مقال آدم ص 7 - 10.

(14) لا بد أن لوضع اليمن في هذه الرتبة أبعاداً سياسية قائمة على العصبية اليمنية ودورها في الإسلام أو على الحديث المشهور الذي مفاده أن الدين يماني والحكمة يمانية.

حي[15] أما في رواية ابن عباس[16] فجسد آدم من «أقاليم الدنيا» فرأسه من تراب الكعبة وصدره من أقطار الأرض[17] وبطنه من تراب الهند ويداه من تراب المشرق ورجلاه من تراب المغرب.

وفي رواية له ثانية[18] أن أجزاء جسده وتفصل إلى خمسة عشر عضواً هي الأرض المقدسة (بيت المقدس وطور سينا والكعبة) أو من الجنة (الكوثر والفردوس والحوض) أو من سائر أقطار الأرض (من العراق وفارس والهند وبابل وخراسان والطائف). وإذن يغدو آدم على هذا النحو رمزاً مؤلفاً للعالم الإسلامي والأمة الإسلامية بل للشرق كله مهد الديانات، وإذا كل عضو من أعضائه يرتبط بفضاء جغرافي وإذا كلاهما مُتَّصِلٌ بعضه ببعض ضمن شبكة من الرموز.

ولنا من الروايات السنية ما يصور خلق آدم لا من بعض أقاليم الأرض على أساس الامتداد الأفقي وإنما من الأرضين السبع أو عمودياً وهي رواية لوهب بن منبه[19].

قال وهب بن منبه: خلق الله آدم عليه السلام من الأرضين السبع.
فرأسه من الأرض الأولى
وعنقه من الأرض الثانية
وصدره من الأرض الثالثة
ويداه من الأرض الرابعة
وظهره وبطنه من الخامسة
وفخذه وعجزه من السادسة
وساقاه من السابعة.

ومهما كان الأمر فآدم ههنا أيضاً رمز لوحدة الأرض بطباقها السبع على ما تقول

---

(51) أنظر مصطلحات الرأس والبطن والفخذ والجمجمة والأقدام في كتب الأنساب. النويري: نهاية الأرب ج2.

(16) دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار ـ الباب الثاني في خلق آدم وفيه روايتان عن ابن عباس وثالثة عن وهب بن منبه.

(17) في رواية الكسائي عن ابن عباس «وصدره من تربة الدهناء وبطنه وظهره من تراب الهند».

(18) دقائق الأخبار الباب الثاني في خلق آدم ص 3 - 4.

(19) وكذلك في رواية الكسائي في كتابه قصص الأنبياء ص 23 - 24 ط ليزنبرج.

الأساطير فهو الأرض وهو المكان ولا غرابة فاسمه أيضاً مثل جسده مشتق من أديم الأرض[20].

2.3 صورة خلق آدم/ الانسان في الأساطير الشيعية:

تتميز أساطير الخلق الشيعية على اختلافها[21] بأنها تجمع في صلبها بين خلق الإنسان وخلق الكون، وبأن الخلق فيها عامة قد تم على مرحلتين وأن الأولى منهما كما سبق أن رأينا تمت على سبيل الإضمار خلقاً نورانياً لا جسدياً فيه تم خلق الأئمة.

1.2.3. الخلق الأول النوراني

في خبر عن علي بن الحسين «إن الله خلق محمداً وعلياً وأحد عشر من ولده من نور عظمته. فأقامهم أشباحاً في ضياء نوره يعبدونه قبل خلق الخلق يسبحون الله ويقدسونه وهم الأئمة من ولد رسول الله ﷺ»[22].

ومن المفوضية من غلاة الشيعة من يرى: «إن الله تعالى خلق محمداً ثم فوّض إليه تدبير العالم وتدبيره (كذا) فهو الذي خلق العالم دون الله تعالى، فم فوض محمد تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب فهو المدبر الثالث»[23].

بل إن «الذمّيّة» ـ من الشيعة الغالية ـ وكذلك السبابية كانت ترى «أن علياً هو الله»[24] وأنه الخالق.

وإذن مهما كان الأمر، فإن آدم يتبوأ في أساطير الخلق الشيعية رتبة ومنزلة دون النبي محمد ودون علي أو دون علي والأئمة من أهل البيت. بل هو مكان أو فضاء له ما له من القداسة لأنه مثوىً حفظت فيه الأمانة أي الأئمة. فقد رأينا في الأسطورة مقطعاً ذا دلالة بالغة:

«لما خلق الله آدم أبان الله فضله للملائكة وأراهم ما خصه به من سابق العلم من حيث

---

(20) الكسائي: قصص الأنبياء ص 24.

(21) انظر أعلاه: أسطورة «تقدير الخليقة وذرء البرية وإبداع المبدعات»، المسعودي: مروج الذهب ج1 ص 35 - 36. وانظر أساطير تنسب إلى غلاة الشيعة من «مغيرية» و «بيانية» و «مفوضية» في كتاب البغدادي: الفرق بين الفرق ص 230 ولدى الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177.

(22) الكليني: الكافي: كتاب الحجة ج 1 ص 530 - 531.

(23) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 237.

(24) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 224.

عرّفهم عند استنبائه إياه أسماء الأشياء. فجعل الله آدم محراباً وكعبة وباباً وقبلة وأسجد إليه الأبرار والروحانيين الأنوار.

ثم نبّه آدم على مستودعه وكشف له عن خطر ما ائتمنه عليه بعد أن سماه إماماً عند الملائكة فكان حظ آدم من الخير ثناؤه بمستودع نورنا»[25].

وهكذا، لئن احتل آدم حيزاً ضئيلاً من الأسطورة ولئن كان مجرد واسطة أي مستودعاً لنور الأئمة من أهل البيت ورمزاً فضائياً أي «محراباً وكعبة وباباً وقبلة» فإن لهذا التصور بالغ الأهمية في نطاق قراءة الشيعة للنص القرآني. كما أنه عنصر محوري في نظامهم العقائدي الفلسفي وتصورهم للخلق والمعرفة والإمامة.

2.2.3. الخلق الثاني الجسماني:

هو تمثُّلُ العالم والبشر مادة أو جِسْماً. ونجد فروقاً واضحة بين مختلف فرق الشيعة إلا أن منها ما يقترب من تصور خلق الخليقة عند أهل السنة. من ذلك هذه الأسطورة الشيعية الإمامية المصورة عرضاً لخلق آدم والتي يقصد منها بيان الفرق بين طينة المؤمن وطينة الكافر.

«إن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام بعث جبريل عليه السلام في أول ساعة من يوم الجمعة فقبض قبضة، وبلغت قبضته من السماء السابعة إلى السماء الدنيا وأخذ من كل سماء تربة.

وقبض أخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى.

فأمر الله عز وجل كلمته ـ أي جبريل ـ فأمسك القبضة الأولى بيمينه والقبضة الأخرى بشماله ففلق الطين فلقتين فذرا من الأرض ذرواً ومن السماوات ذروا. فقال للذي بيمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن أريد كرامته. فوجب لهم ما قال كما قال.

وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أريد هَوَانه وشقاوته فوجب لهم ما قال كما قال.

---

(25) المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 35 - 36.

ثم إن الطينتين خلطتا. وذلك قول الله عز وجل ﴿إنَّ الله فَالِقُ الحَبِّ والنَّوَى﴾[26].

وهذه الأسطورة تختصر المحاولات الثلاث إلى محاولة واحدة قام بها جبريل لا عزرائيل ـ كما في الأسطورة السنية ـ في أول ساعة من يوم الجمعة لا في آخرها. ومن خلالها يتقرر منذ البدء مصير كل من «أهل اليمين» المخلوقين من الطينة السماوية وتسمى عندهم «طينة عليين» من الجنة[27] و«أهل الشمال» المخلوقين من الطينة الأرضية المسماة أيضاً «طينة سجين» من النار[28].

وفي أسطورة أخرى يتقرر المصير بالماء الذي به مزجت. فأصحاب اليمين، أو أصحاب الجنة مزجت طينتهم بالماء العذب النيّر أما أصحاب الشمال أهل النار فبالماء الملح الأجاج المظلم[30].

3.2.3 صورة خلق حواء في الأساطير:

لم يتعرض القرآن الكريم لحواء ولم يتحدث عنها مثلما تحدث عن آدم بل لم يذكر حتى اسمها. وما نجده في كتب التفسير والعقائد وما إليها من أساطير عن خلق حواء لا تختلف كثيراً عمّا في العهد القديم سواء في الأسفار الـ «قانونية» أو في «الأسفار المنحولة» Apocryphes[31]، فحواء قد خلقت من ضلع من ضلوع آدم من شقه الأيسر بعد أن ألقي عليه النعاس:

«ثم ألقى السِّنة على آدم فيما بلغنا عن أهل الكتاب من أهل العهد القديم وغيرهم من أهل العلم عن عبدالله بن عباس وغيره. ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ولأم مكانها لحماً، وآدم عليه السلام نائم لم يهب من نومته. حتى خلق الله من ضلعه تلك زوجته حواء فسواها امرأة يسكن إليها. فلما كشف عنه السنة وهبّ من نومته رآها إلى

(26) الكليني: أصول الكافي ـ كتاب الإيمان والكفر ج 2 ص 5.

(27) الكليني: الكافي ج 2 ص 2.

(28) المصدر السابق ج 2 ص 2.

(29) الكليني: الكافي، كتاب الكفر والإيمان. وفي تصور أهل السنة أن أهل النار من صفحة ظهر آدم اليسرى وأن الله مسحها فخرجوا منها كهيئة الذر وأن أهل الجنة من صفحة ظهره اليمنى مسحها الله فخرجوا منها كهيئة الذر بيضاء (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 67 - 68).

(30) الكليني: المصدر السابق ص 67 - 68.

(31) أنظر مثلاً تاريخ الطبري ج1 ص 52 - 53 وفيه أنها خلقت من ضلع يقال لها القصيرى والغريب أن معناها في المعاجم: أسفل الأضلاع و.. ضرب من الأفاعي.

جنبه فقال ـ فيما يزعمون والله أعلم ـ لحمي ودمي وزوجتي فسكن إليها»[32].

هكذا خلقت حواء ـ في الأرض أو في الجنة ـ[33] على نحو أسطوري مثل آدم إلا أن الكيفية مختلفة فآدم هنا[34] هو الأصل أما حواء ففرع متولد عنه خلق من أدمة الأرض وخلقت من اللحم والعظام. وقد ذاع هذا التصور لخلق حواء واستقر في الضمير الجمعي وصاروا يفسرون به «طبيعة المرأة»، لا سيما وقد دعم هذه الأسطورة حديث ينسب إلى النبي «خلقت المرأة من ضلع أعوج فإن تقوّمها تكسرها وإن تتركها تستمتع بها على عوجها»[35].

أو قول الشاعر [طويل]:

هي الضلعة العوجاء لستَ تُقيمها	ألاَ إنّ تقويم الضلوع انكسارُها
أتجمَعَ ضعفاً واقتداراً على الهوى	أليس عجيباً ضعفها واقتدارُها؟[36]

وخلاصة القول بعد استعراضنا للمادة الأسطورية ذات الصلة بالخلق والأصول ولمسلسل ترتيب الخليقة وكيفية الخلق أكانت تسوية باليد أم تلفظاً بالكلمة الخالقة أم بالنظر وعن أول المخلوقات أهو الماء أم النور أم القلم، وعن خلق الانسان أقبل وجود الكون في «عالم الإبداع» أم في آخر يوم من الأيام السبعة، وبعد تعرفنا على صورة الكون بسماواته السبع وأراضيه ومختلف صورها وأسمائها وعُمّارها والاجتهاد في تحليل تلك المواد باعتبارها «جداول أسطورية» (paradigmes) حاولنا إدراجها في نظام كلي أشمل فأشمل هو النسيج الثقافي الحضاري التاريخي الذي يتيح التفسير والتأويل، تبيّن لنا ما يلي:

1 ـ إنها أساطير أو شذرات من أساطير قديمة جديدة متجددة في آن واحد. وذلك ما يفسر استمرار الحلقات وارتباطها منذ السومريين والأكاديين[37] مروراً بالعبرانيين

(32) تاريخ الطبري ج 1 ص 52. وأنظر الثعلبي: عرائس المجالس ص 25 والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1 ص 47. وسفر التكوين الإصحاح الثاني.

(33) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 41.

(34) كما في التوراة.

(35) الثعلبي: عرائس المجالس ص 25.

(36) الديابكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 47.

(37) انظر لمزيد التوسع:

والمسلمين الأوائل مثل ابن عباس والطبري والكسائي ووصولاً إلى مراحل أخرى متطورة كما هو الشأن مع القزويني صاغتها شعوب المنطقة صياغة رمزية لا صياغة مفهومية فتشكلت أنظمة من الخطابات معبرة عن مختلف ما واجهها من مختلف القضايا:

2 ـ هي تعبر عن فكر أسطوري ـ أي له خصائص الفكر الأسطوري في النظر إلى الذات والموضوع وفي طريقة ربط الأسباب بمسبباتها ـ كان موجوداً قبل ظهور «الديانات السماوية» بين شعوب المنطقة بل أسهم إسهاماً ذا بال في أساطير خلق الكون العبرانية المدونة بعد الهجرة إلى بابل والمتأثرة بفكر وادي الرافدين المتأثر هو الآخر بجغرافية البلاد[38] وبالمصادرات الأسطورية عن أصل خلق الكون من الأركان الأربعة أو من إحداها أي الماء أو الهواء أو التراب أو النار أو الأعداد على حد قول «فيثاغورس» أو من النور على حد قول الثنوية والحرانية[39].

3 ـ إنها تعبر عن فكر ديني كلامي إسلامي داخل الأمة وضد مختلف الملل والنحل التي صارت تضمها بيضة الإسلام، عماده شتات الأساطير والمعتقدات الدينية السابقة من خلال التدبر في الخالق المفارق[40] وفي عملية الخلق. وتتباين النصوص بحسب تاريخ كتابتها فتجعلها إما من الطين اللازب بناء على الحديث المروي في الصحيحين «إن الله خلق آدم وصوره بيده الكريمة ونفخ فيه من روحه»[41] أو بواسطة ملاك في غير زمان ولا مكان في عهد تطور فيه علم الكلام ولطفت الآراء ودقت التصورات وداخلت الخطاب الديني مصطلحات الفلاسفة.

4 ـ وتعبر أيضاً ـ من خلال خلق آدم واختلافهم فيه أهو نبي أم لا ـ عن فكر سياسي مداره النبوة والخلافة وبطانته مختلف الصراعات الاجتماعية السياسية المذهبية ولا سيما

= Jean. Bottéro, Mythes et rites de Babylone. Paris Champion 1985 Chapitre vii P.279 - 328 et Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien N.RF GAllimard 1986.
Jean. Bottéro, Mésopotamie, L'écriture, La raison et les dieux Nrf. Gallimard 1987.

(38) انظر خاصة الصفحات 176 - 216 من:
Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historien

(39) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 135 - 143.

(40) Jean. Bottéro, Naissance de Dieu, La Bible et L'historein p 176.

(41) ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 98.

بين أهل السنة والجماعة وأهل العصمة والعدالة وقد كانت لنا أسطورة الخلق المنسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب[42] أفضل دليل وأصدق برهان.

ولكن لعل أبلغ ما في أساطير الخلق والأصول لغتها الرمزية المعبرة عن إدراك حدسي لضرب من الوحدة المقدسة الجامعة بين مختلف مظاهر الكون فإذا العالم الكبير والعالم الصغير متماثلان وإذا خلق العالم من الماء لا يكاد يختلف عن خلق الانسان من الماء الدافق «يخرج من بين الصلب والترائب» أو من النور كما يولد النهار من الليل كل يوم أو من القلم الأول النموذجي فيقترن بالورقة والشجرة رمزاً للعلم والحكمة ولكنه يدل أيضاً في الأحلام على «الذَّكر والمداد نطفته وما يكتب فيه منكوحه»[43] وإذا الإنسان ثمرة ذلك العالم الكبير وصانع الرموز والأساطير الباحث في الوجود والكون والفساد وما في العالم من أحكام صنعة ونظام مسكون بهواجس عديدة.

فهو من هذا العالم الأرضي وليس منه، طين ولكن تتحرك بين جوانحه نار مقدسة نفثها فيه «مردوك» أو «يهوي» أو «إيلوهيم» أو الباري. وإذا هو بدلاً من ذلك يحتوي العالم الأكبر «فالطين صورته والعظم في جسده بمنزلة الشجرة، والأرض والدم في جسده بمنزلة الماء في الأرض ولا قوام للأرض إلا بالماء ولا قوام لجسد الانسان إلا بالدم والمخ رسب الدم والزبد له هكذا خلق الإنسان من شأن الدنيا والآخرة»[44].

أخيراً يمكن القول إن جميع الأساطير مبدئياً هي أساطير خلق وأصول لأنها تؤسس عالمي الطبيعة والثقافة ولذلك فإننا سنجد صدى أساطير الخلق في ما سواها من أساطير العالم الطبيعي بكواكبه وعناصره ونباته وأشجاره وحيوانه الأليف والوحشي والخرافي وغوله وجنه أو من أساطير عالم «الثقافة والحضارة»[45].

---

(42) أنظر أعلاه أساطير الخليقة ص 135. وحديث قيام آدم في الخطبة، عند الكسائي: قصص الأنبياء ص 28 - 29.

(43) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 387 - 388.

(44) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 122.

(45) أنظر أمثلة على ذلك ضمن أساطير الكواكب (قصة الزهرة مع هاروت وماروت) وضمن أساطير الحيوان (خلق الخيل من ريح الجنوب) وفي أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية (ضمن رحلة ذي القرنين وراء عين الحياة).

الفصل الثالث

أساطير الكواكب

«ولا تَحَيّنوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان».

(صحيح البخاري ج 4 ص 149)

«إنه يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار»

(الثعلبي: قصص الأنبياء ص15)

ربما تعجب الباحث من ندرة النصوص الأسطورية ذات الصلة بالكواكب سواء في الآثار التي دونت في صدر الإسلام أو في ما تم العثور عليه من منقوشات وما أسفرت عنه الكشوف الحفرية من باطن الجزيرة العربية مثل كشوف الفاو (أو «قرية» موطن كندة قديماً) أو النقوش اللحيانية في المواطن التي كان يسكنها المعينيون والأنباط بوادي العُلا Dedan والثمودية في وادي الحجاز الجنوبي والأوسط والصفوية جنوب شرقي دمشق أو النقوش اليمنية[1] وهي مصادر أفاد منها البحث العلمي معلومات جديدة نفيسة عن تاريخ الجزيرة قبل ظهور الإسلام وبعض معتقداتها وطقوسها ورموزها إلا أنه لا علم لنا باكتشاف نصوص أسطورية سردية شبيهة بما تم العثور عليه مثلاً في بلاد ما بين النهرين في ألواح الخليقة السبعة أو في كشوف أوغاريت أو راس شمرا.

ومما يدعو إلى مثل ذلك الاستغراب أن ديانة الساميين ـ في رأي بعضهم ـ قائمة على عبادة الأجرام السماوية. وقد يكون هذا الرأي في حاجة إلى الدليل الساطع والبرهان القاطع ولكن لا شك في أن العرب القدامى قد عبدوا الكواكب وألّهوها فأهدوا إليها الهدايا وقربوا إليها القرابين اعتقاداً منهم أنها تنطوي على قوىً تجعلها مؤثرة في الكون وفي حياة البشر[2] فمنهم من تسمى بأسماء مركبة مثل عبد شمس[3] وعبد الثريا وعبد نجم

(1) مثل أعمال عبد الرحمان الطيب الأنصاري وأعمال الباحث البلجيكي ريكمان (G. RYCKMANS) وبحوث ألفرد بيستون (A.F.L. BEESTON) وكريستيان روبان (CH. ROBIN) ومحمد الغول ضمن «مختارات من النقوش اليمنية القديمة» طبع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1985.

(2) ابن حبيب السكري: المحبّر ص 316 ويذكر أن حمير كانت تعبد الشمس قبل أن تعتنق اليهودية. ـ نعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية ص 17 ويذكر أن طائفة من تميم عبدت الدبران وأن لخماً وخزاعة وقريش عبدوا فيها عبدوا الشعرى العبور وأن المشتري من معبودات بني لخم وجُرهم. ـ الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج 2 ص 237 - 239 - 240.

(3) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ص 75 - 76 - 77 - 78 - 80 - 266 - 289 - 491. وجواد علي: المفصل ج6 ص9. والمسعودي: مروج الذهب ج2 ص222 ط. بيروت تحقيق شارل بلاّ.

بل لقد ذهب بعضهم إلى اعتبار الكعبة من الهياكل التي خططت لعبادة الكواكب السبع السيارة وأنها هيكل زحل وإنما بقيت على حدثان الزمان لأنه تولاها بالرعاية لاعتقادهم أن من شانه الثبوت[4].

وقد انتبه دارسو الأدب العربي عامة وبعض من تصدى قبلنا لدراسة أساطير العرب[5] قبل الإسلام إلى ندرة المواضيع الكوكبية، وحاولوا تعليل الظاهرة تعليلاً عقائدياً بأن الإسلام قد طمسها أو كاد. وهذا صحيح إلى حد ما، إذ من الأحاديث النبوية مثلاً ما ينهى عن الصلاة إذا قارنت طلوع الشمس أو غروبها وما ينهى عن القول بالكواكب وأنها المتسببة في الأنواء[6] لكن إلى أي حد يمكن القول إن عالم العرب الأسطوري يخلو من تصورات أسطورية كوكبية وما عسى أن يكون لها من دلالات لا على الصعيد العقائدي المباشر فحسب ولكن أيضاً على سائر الأصعدة من اجتماعي وحضاري ورمزي.

إن قلة النصوص السردية والمصادر المباشرة لا ينبغي أن تثنينا عن البحث عن نص كامن شامل (hypertexte) تتوزع أجزاؤه كالفسيفساء في المعاجم اللغوية ومعاجم البلدان وفي الطقوس وأسماء المعبودات ورموزها وما نما إلينا عنها من أخبار، بل تدعونا إلى أن نسلك في ذلك سبيلاً معاكسة تتمثل في السعي إلى الأسطورة عبر تجلياتها في مصادر غير

---

(4) الشهرستاني: الملل والنحل ج2 ص 253 - 254 - 259 النويري: نهاية الأرب: ج 1 ص 61: خلال ذكر بيوت الهياكل وأماكنها ونسبتها إلى الكواكب. وينسب الرأي إلى «الصابئة». وعن الهياكل وعلاقتها بالكواكب أنظر مثلاً البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية ص 204 - 205.

(5) بلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة كيلاني ج 3 ص 410 ـ عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام ـ راجع فصل الوثنية الخارجية في البلاد العربية من ص 107 إلى ص 133. وقد تعرض إلى أصنام عدها رموزاً لثالوث كوكبي يتألف من الشمس والقمر والزهرة جرياً في ذلك على مذهب (S.H. LANGDON).
في THE MYTHOLOGY OF ALL THE WORLD. T5 PLIMPSON PRESS - NORWOOD .MASS 1936

ـ محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ـ فصل: عبادة النجوم من ص 97 إلى ص 102 ولم يخصص لها خليل أحمد خليل إلا صفحتين في فصل «الاحتفالية الكوكبية عند العرب» ضمن كتابه مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 41. أما مصطفى الجوزو فلا يثبت ضمن منتخباته في كتابه من الأساطير والخرافات العربية إلا أسطورة عن بدء الخليقة بفعل الكواكب ص 78.

(6) أنظر بشأن نسبة المطر إلى النوء، ابن قتيبة: كتاب الأنواء ص 13 - 16 ط حيدر آباد الدكن. وفي الحديث أن من يقول مطرنا بنوء كذا فقد كفر: الشهرستاني: الملل والنحل: ج 2 ص 241 ومن أقوالهم أخطأ نوؤك. وقال المبرد في الكامل: كان الأصمعي لا يفسر ولا ينشد ما كان فيه ذكر الأنواء لقوله (ص) «وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا» السيوطي: المزهر ج2 ص 241.

مباشرة أي في اللغة والكلام وفي الخطاب الأدبي باعتبار كل ذلك نصاً جامعاً (architexte).

فلنحاول استعراض ما تيسر لنا من كل ذلك بادئين بالنَّيِّرَين - الشمس والقمر - ثم سائر الكواكب المسماة بالسيارة وهي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد وزحل ثم بسائرها وما قد يجسدها أو يرمز إليها.

1 ـ النيّران: الشمس والقمر

0.1 ـ الاسم وتجليات الأسطورة:

إن دلالة أسماء الأعلام إذا بلغتَ من تجريدها الغاية لتحيلك إلى الأسطورة:

(Y.M. LOTMAN) Mythe nom et culture Travaux sur les systèmes de signe p.u.f 1976

1.1 ـ الشمس

لقد احتفظت اللغة العربية في طياتها بأسماء درست أو ما تزال تطلق على الشمس وعند التمعن فيها ندرك أنها تخرج بها عن مجرد كونها ذاك الكوكب المعروف وتسبغ عليها صفات قد يكون من الأهمية بمكان ضبط محاورها الدلالية والبحث عن أبعادها الرمزية في الإطار الذي كانت تتنزل فيه مع اعتبار عامل التطور.

فمن الأسماء التي كانت تطلق عليها ما يحيلك إلى معنىً طبيعي هو الحر واللهيب مثل «ذُكاء» و «حَناذ» أو إلى لونها وشعاعها مثل «الجونْاء» و«الجَونة» و«الضحى» و«الضحّ» و«الشارق» و«الشَرْق» و«الشرَق» و«الشرِيق» و«الشَرَقة»[7] ولكن من أسماء الشمس قديماً ما يتصل بمناطق أخرى من العالم الطبيعي «غير المقدس» (profane) مثل تسميتهم إياها بـ «الجارية» و«الغزالة» أو ما يتصل بالمقدس مما نعرفه من تسميتهم إياها بالآلهة ومن أنهم كانوا يخصونها بالتعظيم ويهدون إليها.

وإذا بحثنا في ما تدل عليه الأسماء الآنف ذكرها تبين لنا أنه تنتظمها مجالات كبرى ثلاثة ألا وهي:

أ ـ العالم الطبيعي أو عالم العناصر (عالم النار والنور والأرض والسماء والكواكب).

ب ـ مملكة الحيوان (أليست الشمس هي الجارية والغزالة) وتبعاً لذلك فهي أيضاً تنتمي إلى:

ج ـ جنس الإناث. ذلك أنها في العربية مؤنثة بينما هي في بعض اللغات الأخرى فيها مذكر (كما في اللغة البابلية، حيث يعتبر الإله شَمَش (Shamash) مذكراً أو في اللغة الفرنسية في قولهم (Le Soleil).

(7) أنظر: ابن منظور: لسان العرب مادة شمس ومادة «الألهة» والنويري: نهاية الأرب ج 1 ص 41 وما بعدها وقد أحصى للشمس أسماء أخرى منها الجَونْة والجَوناء ويطلق الثاني على الناقة الدهماء، ومنها بَوح والسراج.

وقد يذهب الباحث إلى أن هذا الاتحاد الذي تقيمه الشمس بين مناطق من الكون مختلفة إن هو إلا اشتراك في التسمية أي من باب ما يسمى بالاشتراك المعنوي، ولو كان ذلك كذلك لما وجدنا ما يؤكد تلك المطابقات والموافقات في مدونات عديدة شتى مثل كتب التاريخ والعقائد والأدب بل حتى في كتب تعبير الرؤيا وهو أمر من شانه أن يقوم برهاناً على متانة تلك الصلات وعلى استمرار بنىً فكرية وشبكات رمزية بقيت على الأيام بعد أن درست الظروف والملابسات الحافة بها والتي كانت لها عماداً وسنداً.

فمما يؤكد ما في المعاجم ويشهد بصحة ما ذهبنا إليه، مختلف الصور وضروب التمثيل التي مثلوا بها الشمس أي مختلف الصور التي تمت إليها بصلة تستوي في ذلك بالنسبة إلينا الحقيقية (الأصنام والقرابين التي تقربوا بها إليها) أو المجازية (الصور البلاغية التي أبدعوها والتي ربما كانت بقايا أو رسوبات من معتقدات أسطورية ينبغي أن تحمل محمل الحقيقة لا المجاز).

1.1.1 ـ الشمس / اللات:

تتحد الشمس عند بعضهم[8] مع اللات ـ قرينة العُزّى في قَسَم الجاهليين وقرينة مناة الثالثة الأخرى بنات الله حسب زعمهم ـ وتسمى الربة وكانت صخرة مربعة لأهل الطائف من ثقيف عظمتها قريش وجميع العرب. يقول ابن الكلبي:

«ثم اتخذوا اللات. واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة. وكانت صخرة مربعة وكان يهودي يلتّ عندها السويق. وكان سدنتها من ثقيف بنو عتّاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناء. وكانت قريش وجميع العرب تعظمها. وبها كانت العرب تسمي زيد اللات وتيم اللات. وكانت في موضع منارة مسجد الطائف اليسرى اليوم»[9]. وفي خبر آخر عن الأزرقي ينسب إلى عمرو بن ربيعة[10] قوله: «إن ربكم كان اللات فدخل في

---

(8) هذا راي «ولهوزن» Welhausen وقد تبعه في ذلك عبد المعيد خان (ص 117 - 119) ومن نقل عنه مثل شوقي عبد الحكيم ـ أساطير وفولكلور العالم العربي (ص 45 - 46) وطيب تيزيني ـ الفكر العربي الجزء الثاني 362 - 369. ويرى العلامة الفرنسي «ريني ديسو» أن اللات ليست رمزاً للشمس بل للزُّهرة ـ أنظر: العرب في سوريا ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ص 115. وعنه أخذ أحمد زكي وبعض من نقل عنه.

(9) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 16. ويذكر جواد علي أنها كانت من معبودات الأنباط والتدمريين ـ أنظر المفصل ج 6 ـ ص 232 - 233.

(10) هو لحي بن حارثة الذي ينسبون إليه أصل الأوثان في الجزيرة العربية. أنظر: كتاب الأصنام لابن الكلبي ص 54 - 55 وسيرة ابن هشام: ص78 - 79 والأزرقي: أخبار مكة ج1 ص 116.

جوف الصخرة» أو قوله: «إن ربكم يتصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة»[11] بناء على اعتقادهم أن الإله يحل بالحجر. وفي حديث وفد ثقيف أنه كان لهم بيت يضاهون به الكعبة فلما أسلموا بعث إليه النبي المغيرة بن شعبة فهدمه وحرقه بالنار[12].

وإذا ضربنا هذه الأخبار بعضها ببعض واستبعدنا من اعتبارنا التفسير الساذج وربما المتأخر الذي فسروا به أصل كلمة اللات وأنها عربية الأصل من لتّ يلتّ (السويق) كانت اللات صخرة وبيتاً للعبادة كالكعبة ومحلّ الإله في فصل الصيف. ولعل هذا هو ما حمل العلامة ولهوزن (Welhausen) على القول بأن اللات هي الشمس[13].

2.1.1 الشمس/ الزُّهَرة/ المرأة/ الفرس/ الغزالة/ النخلة.

وقد رأى فيها بعضهم تجسيداً لكوكب آخر هو الزُهَرة[14] كما ترى ذلك أسفله في استعراضنا للأساطير المتعلقة بكوكب الزهرة في القصص القرآني وعلاقتها بأساطير سائر شعوب المنطقة ومعتقداتهم.

إن صورة الآلهة القبلية أو العامة في وعي العرب الجاهليين لتتجلى من خلال الأنصاب (الحجارة المنصوبة)، الأصنام (أي المنحوتة في صورة ما) ولكن أيضاً من خلال مجموعة من الرموز مستمدة من عوالم الحيوان والنبات والجماد. وتتبدّى الشمس في مظاهر شتى:

- فهي المرأة وما توحي به من معاني الأنوثة والأمومة وما ترمز إليه من خصوبة في عالم الجدب والمحل ولذلك مثلوها في شكل امرأة عارية[15].

- وهي الفرس لما بلغنا من أنهم كانوا يهدون إليها صورة الفرس نذراً[16] كما هو الشأن

(11) الأزرقي: أخبار مكة - ص 125 - 126. قارن ذلك بما أورده النويري عن وائل بن حجر وهو قَيْل من أقيال حضرموت وكان له صنم من العقيق الأحمر - في نهاية الأرب ج 16 ص 164 - 165.

(12) ابن الكلبي: ص 17 كتاب الأصنام.

(13) ولهوزن: بقايا الوثنية العربية Reste Arabischen Heidentums ص 60 عن جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج6 ص 55.

(14) ريني ديسو - العرب في سوريا ص 115.

(15) جواد علي: المفصل ج6 ص 55. وما بعدها.

(16) ريكمانز (G. RYCKMANS): ديانات العرب قبل الإسلام ص 326. قارن ذلك بهيكل الشمس عند المصريين القدامى وفي وسطه فرس من جوهر أزرق عليه صورة الشمس من ذهب أحمر «أخبار الزمان» المنسوب للمسعودي ص 141 - 149.

عند بعض الشعوب الأخرى ـ ومن الغريب اقتران عقر الخيل بالشمس في أسطورة النبي سليمان والخيل الخضر التي أخرجت له من البحر. وإذن فقد لا تكون تسمية الشمس بذكاء والخيل بالمذكيات من باب الصدفة فالمثل الذي يروى عن حرب داحس والغبراء يقول:

«جَرْي المُذْكِيَات غِلاب»[16].

ـ وهي المهاة أو الغزالة وتشترك مع المرأة في التأنيث والأمومة والرأم وبالتالي في معنى الخصوبة.

وبعد، أفترى لكل هذا تقترن الشمس في الخطاب الشعري العربي قديماً وفي آن واحد بجميع هذه المعاني كما في أشعار امرىء القيس[17] وطرفة[18] وأبي دؤاد الإيادي[19] على سبيل المثال لا على سبيل الحصر؟ وهل يكون المجاز عين الحقيقة مثلما يطمح إلى ذلك الشعر من خلال بناء عالم خيالي إزاء العالم الواقعي؟

1.2 ـ القمر/ المقة/ وَدّ/ سين/ كهل/ هبل.

كان القمر إله عرب الجنوب وسُمي بأسمائهم وكذلك كان عند عرب الشمال. فقد عبدته حمير واتخذته كلب بدومة الجندل وبنو عبد ودّ بنو عامر[20]. فمن أسمائه المَقة(*)

(16 م) المذكية من الخيل التي قد أتى عليها بعد قروحها سنة أو سنتين. عن النويري: نهاية الأرب ج 15 ص 357 ضمن «يوم داحس والغبراء».

(17) وماذا عليه أن ذكرت أوانسا ... كغزلان رمل في محاريب أقيال

(الديوان ص 34 ط مصر دار المعارف 1965.

(18) سقته إياة الشمس إلا لثاته ... أسفّ ولم تكدم عليه بإثمد

ووجه كأن الشمس ألقت رداءها ... عليه نقي اللّون لم يتخدد (المعلقة)

وأنشد طفيل الغنوي:

عَرُوب كأن الشمسَ تحت قناعها ... إذا ابتسمت أو سافرا لم تَبَسَّم

(الديوان ص 43)

(19) وتراهنّ في الهوادج كالغزلان ... ما أن ينالهن السهام

الأصمعيات ص 186. وفي البيتين الأخيرين يتحد العالم الحيواني والنباتي ويغدو المجاز حقيقة مع سقوط أداة التشبيه في الثاني منهما.

(20) انظر كتاب الأصنام: ص 10 و55. وجواد علي: المفصل ج 6 ص 51 وما بعدها وريكمان: ديانات العرب قبل الإسلام ص 317 - 328 ويستفاد منها أن من أسماء القمر «ورخ» و«شهر» و«ربع شهر» و«خول».

(*) ويجعل بعضهم نطقها Ilmukah (جواد علي ـ المفصل ـ ج6 ص 52). أو Illumquh أنظر:
Jamme le Panthéon Sud - arabe Pré - islamique. P63 et I.B.L.A N°11 1948. P42

في سبأ حيث كان «حرم بلقيس» مخصصاً لعبادة «إيل مقه». فهل هو من الفعل الممات ومَق أي أحب؟ كما في قول الراجزة:

إن تُقبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ
أو تدبروا نفارقْ فراق غير وامقْ

ووَدّ عند المعينيين من ودد أي تمنى أو أحب كما أن له من الأسماء «سين» في حضرموت[21] وعم في قتبان و«كهلن» أي الكهل وإليه تنتمي ربما قبائل عرب الجنوب التي تنتسب إلى كهلان.

وهو الذي يشير إليه الأعشى مادحاً الأسود بن المنذر اللخمي:

أرْيَحِيٌّ صلت يظل له القو م ركوعاً قيامهم للهلال[22]

أو قول النابغة:

حياك وَدٌّ وإنيّ لا يحل له لهو النساء وإنّ الدين قد عزما[23]

وليس لنا من حكايات أسطورية يلعب فيها «سين» دوراً أو أدواراً كما هو الشأن في المجاميع الأسطورية السومرية أو البابلية غير أن الإخباريين حفظوا لنا رواية عن مشاهد عيان في نعت «وَدّ». ولنا أن نعتبرها أسطورة متجمدة أو منحوتة في الحجارة بواسطة قانون غير قانون اللغة:

قال الكلبي:
فقلت لمالك بن حارثة[24]: صف لي وداً حتى كأني أنظر إليه.

---

(21) ريكمان: المرجع السابق ص 317. وسين عند أهل الرافدين ابن الإله إنليل (الهواء) من حبيبته ننليل، وله اسم آخر هو «نانا» (عن فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 505).

(22) ديوان الأعشى: ص 26 استشهد به أحمد كمال زكي: الأساطير دراسة حضارية مقارنة ص 82.

(23) ديوان النابغة ص 216 ط تونس 1986 تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. وعبارته: (حياك ربي) وقد ضبطه محقق كتاب الأصنام كما يلي:
حياك وَدّ فإنا لا يحل لنا لهوُ النساء وأن الدين قد عزما

(24) مالك بن حارثة الأجداري من بني عامر الأجدار. عن ابن الكلبي أنه أول سادن لودّ بدومة الجندل ـ كان أبوه يبعثه باللبن إليه فيقول اسقه الهك. ورأى خالداً بن الوليد يهدمه في غزوة تبوك. ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص10 وص 55.

قال: «كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال قد دُبر عليه حلتان متزر بحلة مرتد بأخرى عليه سيف قد تقلده وتنكب قوساً وبين يديه حربة فيها لواء ووفضة (أي جعبة) فيها نبل».

إن هيئة «وَدّ» وما يوحي به يمكن ترجمتها في جملة من السمات هي الذكورة والقوة الجسدية مما يجعله في عداد ذوي الكفاءة الحربية والثراء بل لكأنه وقد اجتمعت له هذه الصفات صار إلى الملوك أقرب وبهم أشبه وأعلق.

وإذا بحثنا عن هذه السمات لم نجدها عند نظيره «سين» إله القمر في أساطير الشعوب المجاورة وبالذات في أساطير بلاد ما بين النهرين والأساطير الكنعانية وإنما عند «شَمَش» (Shamash)، ذلك أن إله القمر عند البابليين مثلاً مؤنث ويأتي في المرتبة الثانية بعد «شمش» رب الأرباب الذي منه تسلم حمورابي شريعته في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد. فمن صفات «شمش» القوة والشجاعة ومن شأنه الإخبار بالغيب على لسان كاهن وبحضرته بعد أن تقدم إليه أضحية[25].

ورغم أن الآلهة عند الشعوب القديمة لم تكن ثابتة الصفات والوظائف إنما كانت سمتها التغير على مر الأيام والانتقال أحياناً من حال إلى حال ومن رتبة إلى أخرى (كأن يعلو شأنها فتغدو آلهة قومية بعد أن كانت آلهة محلية أو العكس)، فلسائل أن يتساءل عن سر هذا الفارق بين سين «العربي» ونظيره السومري أو البابلي أو الكنعاني. وإذا افترضنا جدلاً أن العرب قد «اقتبسوا» هذا الإله فلأيّة غاية.؟ لا شك أن ذلك كان استجابة لجملة من الخصوصيات والضرورات التي تتلاءم مع بيئتهم وثقافتهم. فما عسى أن تكون؟ وما هي القرائن الدالة على كل ذلك إن وجدت؟.

ثم أويكون «هبل» أعظم آلهة قريش وأبا اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى عندهم صورة من تجليات «سين» العربي أو من مثيله وقرينه «شمش» البابلي؟.

يقول ابن الكلبي في هبل ـ وها نحن مرة أخرى لا أمام أسطورة وإنما أمام بقية من بقاياها: «كان لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها، وكان أعظمها هُبل.

---

(25) أنظر Felix Guirand: La Mythologie - P.50 والموسوعة العالمية انكلولويدي أونيفرساليس فصل «الأساطير الأشورية البابلية» ص 43 - 63 وفصل «علم النجوم» ج 2 ص 979.

وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة الإنسان مكسور اليد اليمنى أدركته قريش كذلك فجعلوا له يداً من ذهب.

كان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر[26]. وكان يقال له هُبل خزيمة. وكان في جوف الكعبة قدامة سبعة أقداح...»[27].

لعل أول ما يسترعي انتباه القارى إشارة ابن الكلبي إلى منزلته بين أصنام قريش. فهو أعظمها. ثم هو في جوف الكعبة ولا بد أن في ذلك تعظيماً له وتقديماً على سائر الأصنام وعلى سائر الآلهة عندهم. ويتدعم هذا الرأي إذا اعتبرنا المعدن الذي منه صنع فهو من العقيق الأحمر ما خلا يده اليمنى وليست دون سائر الجسد نفاسة لأنها من ذهب. ثم لا نَنْسَ أنه على صورة الإنسان شأنه في ذلك شأن «وَدّ» على ما رأينا، ولذلك دلالته على تطور المعتقدات عند العرب كما نفصله بعد. أما إذا نظرنا إلى اسمه وأصله فإنا نجد أنه لا اشتقاق له في العربية ولذلك فإن الروايات التي تذكر أنه قد اجتلب في جملة ما استجلب من أصنام من خارج الجزيرة قد تقارب الصواب. وقد رجح بعضهم أن أصله عبراني أو فينيقي لا سيما أن الهاء في العبرانية أداة تعريف.

أما في اللهجة الصفوية فكانوا يكتبون اللات هكذا: هـ‌لت وهالت[28] وربما كذلك في العربية مطلقاً لأن (الهاء جزء من أسماء الإشارة إلى القريب وهي من أدوات التعريف) وآنذاك يكون «هبل» مركبًا من هـ+بل أي الإله الأكبر أو الرب لا سيما أن البعل هو الرب والسيد في لغة أهل اليمن ـ حسب وهب بن منبه ـ وأنه «بل» أو «بيل» عند البابليين و«بعل» عند الكنعانيين أي الزوج فضلاً عن أن الهاء حرف تعريف في اللهجةالصفوية[28م] وفي القرآن الكريم﴿أَتَدْعُونَ بَعْلاً وتَذَرُونَ أَحْسَنَ الخَالِقِينَ﴾[29]وما تزال الأرض أو الزراعة

---

(26) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 27 - 28 وفي رواية الأزرقي أن الذي نصبه عمرو بن لحي جاء به من هيت من أرض الجزيرة. أخبار مكة ج 1 ص 65.

(27) سيرة ابن هشام ج 1 ص 86 وكتاب الأصنام ـ ص 27 - 28،
والأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 117 - 118. وفيه خبر عن ابن إسحاق أتم من الذي في كتاب الأصنام وفيه أنه «... كان عند هبل في الكعبة سبعة قداح كل قدح منها فيه كتاب (...) وقدح فيه المياه فإذا أرادوا أن يحفروا للماء ضربوا بالقداح».

(28) تفسير الطبري ط بولاق: ص23 ص 53 وجواد علي: المفصل ج 6 ص232 .

(28م) المرجع السابق ص 232.

(29) سورة الصافات آية 125 ـ وما بعدها (وإنّ الياس لمن المرسلين. إذ قال لقومه ألا تتقون. أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين).

«البعلية» في البلاد العربية بمعنى الأرض غير المسقية أي التي تُرْوَى بما تجود به السماء بناء على الاعتقاد الأسطوري القديم الذي مفاده أنها أرض الإله «بعل» وأنه الذي جاد عليها بالغيث. ففي إحدى الملاحم الكنعانية هي «ملحمة بعل» تعداد لأفعاله وصفاته:

«بعل الذي يرسل الصواعق
بعل سيعطي بغزارة أمطاره
وبغزارة رطوبته
وسيرسل صوته في السحب
وبروقه ورعوده على الأرض
فليكملوا هيكله بخشب الأرز»
ويسمى المطر في بعض كتب اللغة «بعل الأرض».

أما وظيفة «هبل» ـ كبير الآلهة ـ فإنها تتحدد من خلال ما يتعلق به من طقوس وشعائر. فلقد كانوا يستقسمون لديه بالازلام وكانت تضرب عنده القداح وفي ذلك دلالة على مدى علمه ومعرفته بشؤون الغيب.

إلا أن نصبه في جوف الكعبة على جبٍّ أمر لا يخلو من دلالة رمزية. فهُبَل ذكر وهو أب ومن بناته اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، وهو بوجه من الوجوه من رموز الخصوبه يستمد معناه الرمزي من الماء. والقرائن الأخيرة تقربه أكثر من بعل إن لم تجعله يستوي وإياه. ذلك أن بعلاً كان عند الكلدانيين والآراميين في صورة «ملك جليل جالس على عرش عظيم وكان عرش الآلهة عند السومريين على الماء وكذا تصور الساميون الإله وقد استوى عليه بعد الخلق كما سلف أن رأينا وكان على الماء[23].

2.2 ـ القمر/ الثور/ الهلال:

وإذا ما نظرنا الآن إلى القمر من خلال ما يتعلق به على الصعيد الرمزي كان الثور رمزاً

(30) نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 210 و 222.

(31) عن ابن عباس أن المطر بعل الأرض بمعنى أنه يلقحها وقد تلاشى المعنى الأسطوري وبقي في العبارة المعنى «الدنيوي» أو غير المقدس. يقول ابن المعتز في هذا الغرض:

ومُزْنَةٍ مشعلَة البارقِ ... تبكي على الأرض بكاء العاشق
تلقح بالقطر بطون الندى ... والقطر بعلُ التربة العاتق

(أبو منصور الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ـ ط دار المعارف ص 516.

(32) وانظر شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص12.

له وليس هذا بالغريب لا سيما إذا اعتبرنا أن الثور كان في جنوب الجزيرة العربية ـ مثلما كان في مصر القديمة وفي الهند ـ حيواناً مقدساً. فقد كان رمزاً للإله «المقه» في سبأ وفي مأرب وهو كذلك في النصوص اللحيانية والثمودية بل وعند غير العرب من الشعوب السامية. فمن ألقاب «إيل» إله الكنعانيين والعبرانيين أنه «إيل ثور» بل إن بني كنانة على ما يذكر الألوسي عبدوا الثور[33].

ولعل توحد القمر بالهلال راجع ـ شكلاً ـ إلى أن قرون الثور تذكرهم بالهلال إحدى الصور التي يتجلى من خلالها القمر. أما من حيث الدلالة فلعل مرد ذلك أن الثور في تصور الشعوب القديمة كان رمزاً من رموز القوة. فهو في أساطير الخلق يحمل الكون على قرنه أو على ظهره. كما أنه رمز من رموز الفحولة والخصوبة لصلته بالحرث والأرض ولا يكون إلا للذكور من الحيوان. بل هو في بعض الأساطير النشوئية الكونية المصرية مصدر الحياة إذ الكون قد نشأ عندهم من استمناء آتوم[34].

3.2 ـ القمر / الحية:

ولا غرابة في أن الحية كانت رمزاً من رموز القمر. فكلاهما يقترن بمعنى التجدد والخصوبة والمعرفة. ولنتذكر فقط حية الجنة التي أغوت آدم بالأكل من الشجرة الممنوعة وحية الكعبة التي منعتهم من تقويضها وإعادة بنائها بعد ما أصابها[35].

1.3 ـ أساطير الشمس والقمر:

يشتمل كتاب «عرائس المجالس» على أسطورة جامعة منسوبة إلى ابن عباس ومحورها الشمس والقمر عنوانها: «مجلس في ذكر خلق الشمس والقمر وصفة سيرهما وبدء أمرهما

(33) ج ريكمان: «ملاحظات حول دور الثور في ديانة عرب جنوب الجزيرة».

J. Ryckmans: notes sur le rôle du taureau dans la religion sud arabe In MELANGES D'ISLAMOLOGIE Volume 2 pp 365 - 366.

وأنظر: الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 216 واعتبر ذلك مما لدى الهنود وتمثيلهم القمر على صورة عجل ـ أنظر في هذا الشأن: الشهرستاني الملل والنحل ويذكر أنهم «اتخذوا له (أي القمر) صنماً على شكل عجل يجره أربعة وبيد الصنم جوهر» الملل والنحل ج 2 ص 259. نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 168 - 218 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 54.

(34) جون. ا. ولسن ـ ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص 69.
ورودلف آنتس: الأساطير في مصر القديمة. ص 21.

(35) أنظر جواد علي ج 6 ص 55.

ومعادهما»[1] وهي أسطورة جامعة بأتم معنى الكلمة لأنها حديث طويل يجمع بين طرف من قصة نشوء الخليقة ـ قبل ظهور الإنسان ـ ونهاية العالم وصورة الكون كما أنها تشتمل على مجموعة من الأساطير الفرعية المتصلة بالنيّرين لتعليل ظواهر طبيعية تتعلق بهما إما من حيث الجرم والصفات أو من حيث الحركة وما لها من متين الصلة بتعاقب الليل والنهار وتوالي الفصول أو حدوث ظواهر خارجة عن العادي والمألوف مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. ونحن نوردها على طولها لما تنطوي عليه من دلالة لا سيما أن راويتها ابن عباس وقد غاضه خبر بلغه عن كعب الأحبار زعم فيه «إنه يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان في النار[2]».

1.1.3. ـ خلق القمر والشمس:

«إن الله تعالى لما أتقن خلقه أحكاماً ولم يبق إلا آدم خلق شمسين من نور عرشه فأما ما كان من سابق علم الله تعالى أن يدعوها شمساً فإنه خلقها مثل الدنيا من مشارقها ومغاربها، وأما ما كان من سابق علم الله أن يطمسها ويحولها قمراً فإنه خلقها دون الشمس في العظم ولكن إنما يرى صغرها من شدة ارتفاع السماء وبعدها عن الأرض، فلو ترك الله تعالى الشمس كما كان في بدء الأمر لم يعرف الليل من النهار ولا النهار من الليل ولا يدري الأجير متى يعمل ولا متى يأخذ أجرته ولا يدري الصائم إلى متى يصوم وإلى متى يفطر ولا تدري المرأة كيف تعتد ولا يدري المسلمون متى وقت صلاتهم ومتى وقت حجهم ولا يدري المدينون متى يحل دينهم ولا يدري الناس متى يزرعون ومتى يسكنون راحة لأبدانهم وكان الله أنظر لعباده وأرحم بهم.

فأرسل جبريل عليه السلام فأمرّ جناحه على وجه القمر وهو يومئذ مثل الشمس ثلاث مرات فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور. ـ فذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[3]. فالسواد الذي في جوف القمر مثل الخطوط فيه إنما هو أثر المحو.

ثم خلق الله تعالى الشمس من ضوء نوره.

---

(1) الثعلبي: عرائس المجالس ص 21 - 15.
(2) الثعلبي: المرجع السابق ص15.
(3) سورة الإسراء آية 12.

ثم خلق الله للشمس عجلة فيها ثلاثمائة وستون عروة ووكل بالشمس وعجلتها ثلاثمائة وستين ملكاً من الملائكة من أهل سماء الدنيا. قد تعلق كل منهم بعروة من تلك العرى.

وخلق الله تعالى مشارق ومغارب في أقطار الأرض وكنفي السماء ثمانين ومائة عين في المشرق من طينة سوداء يفور غليانها كغلي القدر إذا اشتد غليانها وذلك قوله تعالى: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ ومعنى حمئة سوداء من طين فكل يوم وليلة لها مطلع جديد ومغرب جديد ما بين أولها مطلعاً وأولها مغرباً أطول ما يمكن النهار في الصيف. وآخره مطلعا مشرقا ومغربا أقصر ما يكون النهار في الشتاء فذلك قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ يعني آخرها ههنا وأولها ههنا وترك ما بين ذلك من المشارق والمغارب ثم جمعها بعد ذلك فقال: ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾[4] فذلك عدة تلك العيون كلها.

ثم خلق الله تعالى بحراً دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ فهو موج مكفوف قائم في الهواء بإذن الله لا يقطر منه قطرة والنجوم كلها ساكنة في ذلك البحر وهو جارٍ في سرعة السهم وانطلاقه فهو في الهواء مستو كأنه جبل ممدود ما بين المشرق والمغرب. وتجري الشمس والقمر والخنس في سرعة دوران الرحى من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر فذلك قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ والفلك في دوران العجلة في لجة غمرةِ ماء ذلك البحر. والذي نفس محمد بيده لو بدت الشمس من دون ذلك البحر لأحرقَتْ كل شيء على وجه الأرض حتى الصخور والحجارة. ولو بدا القمر من دون ذلك البحر لافتتن به أهل الأرض حتى يعبدونه من دون الله تعالى إلا ما شاء الله أن يعصمه من أوليائه وأهل طاعته. (. . .)

2.1.3 ـ تجليات الشمس واحتجابها:

فإذا طلعت الشمس فإنها تطلع من بعض تلك العيون على عجلتها ومعها ثلثمائة وستون ملكاً ناشري أجنحتهم يجرونها في الفلك بالتسبيح والتقديس لله تعالى على قدر ساعات النهار والقمر كذلك على قدر ساعات الليل ما بين الطول والقصر في الشتاء كان ذلك أو في الصيف أو ما بينهما من الخريف والربيع.

---

(4) سورة المعراج آية 40.

3.1.3 ـ الخسوف والكسوف:

فإذا أحب الله أن يبتلي القمر والشمس ويري العباد آية من الآيات يستعتبهم رجوعاً عن معاصيه وإقبالاً على طاعته تحركت الشمس عن العجلة وقال مرة خرت الشمس عن العجلة فتقع في غمر ماء ذلك البحر وهو الفلك.

فإذا أراد الله أن يعظم تلك الآية ليشتد خوف العباد وقعت الشمس كلها فلا يبقى على العجلة شيء منها فذلك حين يظلم النهار وتبدو النجوم وذلك هو المنتهى عند كسوفها.

فإذا أراد الله أن يجعل آية دون آية وقع النصف منها أو الثلث أو الثلثان في الماء ويبقى سائر ذلك على العجلة وهو كسوف دون كسوف ابتلاء الشمس والقمر وذلك تخويف للعباد واستعتاب من الله تعالى. فأي ذلك كان، صارت الملائكة الموكلة بعجلتها فرقتين: فرقة منهم يقبلون على الشمس فيجرّونها نحو العجلة والفرقة الأخرى تقبل على العجلة فتجرّها إلى الشمس وهم في ذلك يقودونها في الفلك على مقادير ساعات النهار أو ساعات الليل ليلاً كان أو نهاراً لكيلا يزيد في طولها شيء، وقد ألهمهم الله علم ذلك وجعل لهم تلك القوة فالذي ترون من خروج الشمس والقمر بعد الكسوف قليلاً قليلاً من ذلك السواد الذي يعلوه فهو من غمر ماء ذلك البحر وهو خروجها من ذلك الماء فإذا أخرجوها كلها اجتمعت الملائكة كلها فاحتملوها حتى يضعوها على العجلة وذلك حين تنجلي للعالم حتى يحمدوا الله تعالى على ما قواهم لذلك ويتعلقون بعرى العجلة حتى يجروها بإذن الله تعالى في لُجة ذلك البحر حتى إذا بلغوا بها للغرب أدخلوها من بعض تلك العيون فتسقط من أفق السماء في العين[5].

(. . .) فإذا ما غربت الشمس رفع بها إلى السماء السابعة في سرعة طيران الملائكة وتحبس تحت العرش فتستأذن من أين تؤمر بالطلوع من مغربها أم من مطلعها وتكسى ضوءاً، وإن كان القمر فنوراً على قدر ساعات الليل والنهار ثم ينطلق بها إلى ما بين السماء السابعة وما بين أسفل درجات الجنان في سرعة طيران الملائكة فتنحدر حيال المشرق من سماء إلى سماء.

فإذا وصلت إلى هذه السماء فذلك حين ينفجر الفجر عن الصبح فإذا انحدرت من بعض تلك العيون فذلك حين يضيء الصبح. فإذا وصلت إلى هذا الوجه من السماء

---

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 19.

فذلك حين يضيء النهار فتلك مطالعها ومغاربها ما بين أولها عيناً إلى آخرها عيناً في الطلوع والغروب. فذلك تمام ستة أشهر. ثم إذا رجعت كذلك من عين إلى عين في الطلوع والغروب إلى آخرها عيناً فذلك تمام السنة فعدة أيامها ولياليها ثلثمائة وستون ليلة.

4.1.3 ـ أسطورة الليل والنهار:

«وخلق الله تعالى عند المشرق حجاباً من الظلمة فوضعه على البحر السابع مقدار عدة الليالي في الدنيا مذ خلقها الله تعالى إلى يوم تنصرف. فإذا كان عند غروب الشمس أقبل ملك من الملائكة الذين قد وكلوا بالليل فيقبض قبضة من ظلمة ذلك الحجاب ثم يستقبل المغرب. فلا تزال تلك الظلمة تخرج من خلال أصابعه قليلاً قليلاً وهو يراعي الشفق. فإذا غاب الشفق أرسل الظلمة جميعاً. ثم ينشر جناحيه فيبلغان أقطار الأرض وكنفي السماء ويجاوزان ما شاء الله خارجاً في الهواء فيسوق ظلمة الليل بجناحيه بالتسبيح والتقديس حتى يبلغ المغرب على قدر ساعات الليل. فإذا بلغ المغرب أسفر الصبح من المشرق يضم جناحيه ثم يضم الظلمة كلها بعضها إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد نحو قبضته التي تناولها من الحجاب بالمشرق ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع فمن هناك ظلمة الليل إذا ما نقل ذلك الحجاب إلى المشرق وإلى المغرب.

فإذا نفخ في الصور انقضت أيام الدنيا فنور النهار من ضوء الشمس وظلمة الليل من قبل ذلك الحجاب. فلا تزال الشمس والقمر كذلك من مطلعهما إلى مغربهما إلى ارتفاعهما إلى السماء السابعة إلى محبسهما تحت العرش» (. . .)

إن هذا النص الذي وصلنا عن ابن عباس ليرمي إلى غاية هي بيان «حكمة الله» ومعنى العدل الإلهي. يقول ابن عباس نافياً قول كعب الأحبار «الله تعالى أكرم من أن يعذب أهل طاعته. . . فكيف يعذب عبدين أثنى عليهما أنهما دائبان في طاعته؟». ويصدق هذا على جميع المقامات التي يفترض أن هذا النص قد تحرك فيها وعبر عن مقصد منها سواء اعتبرناه نصاً سرد في مجلس من مجالس القصص القرآني أو نصاً يروي واقعة بين كعب الأحبار ووهب بن منبه أو نصاً يرفعه بعضهم إلى النبي. وهو نص قائم على إظهار معنى الحكمة من الخليقة ومن النسق الذي رتب عليه الكون على نحو يشي ببديع النظام وغاية

الأحكام وإخراج الشمس والقمر من مجال المعتقدات الأسطورية السابقة ولا سيما تلك التي تقوم على تأليههما وعبادتهما. وإذن فهذا النص ينزع عنهما تلك الصفة يجعلهما مجرد عبدين خاضعين لقوة أكبر منهما هي قوة الخالق. ومع ذلك فلا مناص من القول بأنه يشتمل على مفردات أسطورية هي:

1 ـ خلق الشمس والقمر والغاية من ذلك.
2 ـ تجليات الشمس واحتجابها (الشروق والغروب) على اختلاف الأزمنة والفصول.
3 ـ الخسوف والكسوف.
4 ـ الليل والنهار.

فإذا استثنينا أسطورة خلق الشمس والقمر من نور العرش والحكمة من ذلك ونظرنا في تعليل صورة صفحة القمر تبين لنا أنها تفسير أسطوري للآية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[6] يكون جبريل بمقتضاها ـ وهو وسيط في بعض أساطير الخلق الإسلامية السنية ـ قد «أمرّ جناحه على وجه القمر... فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور».

ومن الشيعة من يؤول الآية تأويلاً مختلفاً تماماً لأنهم يحملونها محملاً آخر فإذا محو آية الليل عندهم «يعني في وجه أنه جعل موضوع ظاهر الشريعة على الرموز والأمثال التي لا تتعلق بظاهرها حقيقة لأن الحقائق عن ظاهرها قد محيت وأزيلت فحصلت في باطنها وفي وجه أن الضد الأول لما كان مصراً على النفاق والاستكبار والاستنئاف من طاعة الأساس بالإقامة على ظاهر الشريعة والستر على مرتبته سلخ منه المعارف التي هي النور ومحيت عنه بالإمساك عن مفاتحته بالبيان فصار خلياً من الحقائق حاصلاً إلى ما يؤدي إلى المهالك مدحوض الحجة مذموم الطريقة فارقه جمال الطاعة وحالفه شين المعصية»[7]. أما ﴿جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ فالنهار فيها محمول على أنه الدعوة الباطنة أي «أنه جعل موضوع الدعوة الباطنة على الحقائق والشواهد المبصرة التي تشهد العقول بصحتها»[8].

أما الشمس فلا يخلو تصورها من سمة أسطورية تذكرنا بسائر أساطير الشعوب القديمة.

---

(6) سورة الإسراء الآية 15.12.
(7) رسائل الكرماني: الرسالة الحاوية في الليل والنهار: ص 105 وما بعدها.
(8) المرجع السابق ص 106. والنجم عندهم الإمام. وكذا يفسرون قوله تعالى: «وعلامات وبالنجم هم يهتدون».

فللشمس عجلة وعرى عددها ثلثمائة وستون على عدد أيام السنة القمرية وملائكة مسخرون هم الذين يحركونها طلوعاً وغروبا. يذكروننا في ذلك بالآلهة القديمة فللشمس عند الهنود عجلة أو مركبة (CHAR) يجرها إمّا فرس أو سبعة خيول بل الشمس نفسها عندهم فرس أو طائر أو رخمة أو ثور[9] أما عند اليونان فمن الشمس استمدت الساحرة «ميدي» (Médée) عربتها التي تجرها ثعابين مجنحة على ما نجد في كتابات «أوربيد» وللشمس تقدم الجياد قرابين إذ كانوا يهدونها عربة تجرها أربعة جياد تدحرج فيما بعد من أعلى قمة الجبل صوب البحر[10] كذلك الخسوف والكسوف. ففي النص السابق أنه يوجد بحر - أسطوري - «دون سماء الدنيا بمقدار ثلاثة فراسخ... وتجري الشمس والقمر والخنس في سرعة دوران الرحى من أهوال يوم القيامة وزلازلها في ذلك البحر». وبهذا فسروا الآية ﴿كلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[11] وإنما كسوف الشمس أو خسوف القمر وقوع في غمر ماء ذلك البحر لغاية هي استعتاب الناس وتخويفهم.

أما أسطورة الليل والنهار فتفسر لنا كيف يكون الليل فتتجسد العملية تجسيداً خيالياً بديعاً فإذا ملك من الملائكة الذين وكلوا بالليل يُخرج الظّلمَةَ من بين أصابعه قليلاً قليلاً حتى إذا غاب الشفق أرسلها جميعاً ثم يضم جناحيه «حتى يضم الظلمة كلها بعضاً إلى بعض فيقبضها بكفيه ثم يقبض عليها بكف واحد ثم يضعها عند المغرب على البحر السابع»[12]. ولا شك أن لها صلة بإحدى أساطير خلق الكون التي رأينا سابقاً والتي تجعل النور والظلمة أول ما خلق الباري[13].

ورغم أن أساطير النهاية وهي التي تُسمى بالملاحم لا تدخل في هذا الباب فمن المفيد أن نعلم تصورهم مآل الشمس والقمر وهو لا يخرج من حيث تخيلهم إياهما عما رأينا في البداية. فهما يطلعان من مغاربهما «أسودان لا ضوء للشمس ولا نور للقمر...

---

(9) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des religions - P.130.

(10) المصدر السابق ص 129 - 130.

(11) (سورة الأنبياء الآية 33).

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 18 وأنظر رواية أخرى لهذه الحكاية الأسطورية المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 38 - 39 وأخرى فيها ملكان أحدهما يقال له «شراهيل» بيده خرزة سوداء وملك النهار واسمه «هراهيل» وبيده خرزة بيضاء وتأتمر الشمس بأمرهما فتطلع إذا نظرت إلى الخرزة البيضاء وتغرب لدى رؤية السوداء - البدء والتاريخ ج 2 ص 39. والنويري: نهاية الأرب ج 1 - ص 131.

(13) أنظر أعلاه أساطير الخليقة.

فيرتفعان مثل البعيرين القرينين ينازع كل واحد منهما صاحبه استباقاً، ولا شك أننا نستمع عبر هذا الوصف إلى أصداء بعيدة الغور منبعها ذلك التوحيد الضمني بين الشمس والقمر وبين ما يتصل بهما مثلما سبق أن بيّنا من رموز حيوانية هي رمز الثور في رواية كعب الأحبار ورمز الناقة في رواية ابن عباس مع ما يقتضيه واقع الدين الجديد من النظر إليها نظرة جديدة هي غير النظرة الوثنية السابقة.

4 ـ أسطورة الزهرة:

وكـأن تـحـت لـسـانـهـا هـاروت ينفـث فيـه سـحـرا

(بشار بن برد)

«عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: كان النبي ﷺ إذا رأى سهيلاً قال: لعن الله سهيلاً إنه كان عشاراً باليمن ولعن الله الزهرة فإنها فتنت ملكين هاروت وماروت»(*).

تكمن نواة أسطورة الزهرة في هذا الحديث الذي يرى بعض المتأخرين من المفسرين والقصاص أنه ضعيف وأن مصدره الإسرائيليات والذي نجد له تفصيلاً في حكاية بديعة عن كوكب الزهرة تسرد في كتب التفسير وقصص القرآن[1] بمناسبة تفسير الآية: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ ومَارُوتَ﴾ ـ سورة البقرة الآية 102 والتي ليس فيها أي ذكر للزهرة أو إنها كانت امرأة مسخت كوكباً. فلنتعرف أولاً على الأسطورة من خلال أبرز رواياتها أي تلك التي بينها اختلافات بارزة بينة ونحن ندرج مختلف الروايات أثناء تحليلنا إياها:

1.4 ـ

فعن علي بن أبي طالب: «كانت الزُّهَرَة امرأة جميلة من أهل فارس. وأنها خاصمت إلى الملكين هارُوت ومارُوت، فراوداها عن نفسها. فأبت، إلا أن يعلماها الكلام الذي إذا تُكُلِّم به يُعرَج به إلى السماء. فعلّماها، فتكلمت به، فعرجت إلى السماء فمسخت كوكباً»[2].

في هذه الرواية تتالف الحكاية من مقومات دنيا هي «الفاعل» (Actant) الأول والقرائن

(*) أنظر: الثعلبي: عرائس المجالس ص 44 - 45.

(1) تفسير الطبري ـ ج 2 سورة البقرة آية 102 ص 409 - 442. ـ تفسير ابن كثير ج1 - 243 - 248 ـ تفسير الطبرسي: المجلد الأول 1 ص 170 - 177 ـ الرازي: التفسير الكبير مؤسسة المطبوعات الإسلامية ج 3 ص 219 وج 4 ص 180 ـ الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ج 1 ص 340 وما بعدها. ـ النيسابوري: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ص 44 - 46 تحت عنوان «قصة هاروت وماروت» ـ الكسائي: قصص الأنبياء ـ ط ليدن ـ بريل 1922 ص 45 - 46 «قصة هاروت وماروت». ويجعلها مضمنة في قصة الخليقة ويعدّ «هاروت وماروت» من الملائكة التي احتجّت على الباري لما ألمح إلى نية خلق الإنسان.

(2) تفسير الطبري ج 2 ص 429 وتفسير ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 234.

الدالة عليه وهي الأنوثة والحسن والنسبة (من أهل فارس) وعلى طرف ثان من جنس آخر هو جنس الملائكة أي من عالم آخر هو عالم السماء يتألف من فاعلين اثنين يضطلعان في الحكاية بفعل واحد مشترك. ولقد انعقدت بين الطرفين صلة تمثلت في مراودتهما للحسناء. وكان الشرط الذي اشترطته عليهما شرطاً معرفياً ـ هو تعلم الكلام الذي يمكن بواسطته العروج إلى السماء. وتم لها ذلك فمسخت كوكباً. ولا شك في أن السمات الأسطورية في الحكاية تتمثل في العلاقة بين الكلام والفعل أو ما يمكن أن يسمى بالسحر ثم في عملية الصعود إلى السماء بواسطة الكلام ثم في عملية المسخ.

ـ 2.4

وعن ابن مسعود وابن عباس: «لما كثر بنو آدم وعصوا، دعت الملائكة عليهم والأرض والسماء والجبال: ربنا ألا تهلكهم! فأوحى الله إلى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشيطان من قلوبكم ونزلتم لفعلتم أيضاً. قال: فحدثوا أنفسهم أن لو ابتُلوا اعتصموا، فأوحى الله إليهم أن اختاروا ملكين من أفضلكم. فاختاروا هاروت وماروت، فأُهبطا إلى الأرض.

وأنزلت الزُّهرة اليهما في صورة امرأة من أهل فارس. وكان أهل فارس يسمونها «بيذخت»[3].

قال فوقعا بالخطيئة، فكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعتَ كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا. فلما وقعا بالخطيئة استغفروا لمن في الأرض، ألا إن الله هو الغفور الرحيم.

«فخُيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا»[4].

وتختلف هذه الرواية عن سابقتها إذْ تتعقد فيها القصة بتعدد الفاعلين فيها وزيادة الأحداث. وجميع ما عثرنا عليه من الروايات يشترك وإياها في بنيتها مع بعض الفويرقات التي ينبغي ألا نستهين بها بل ينبغي أن نقرأ لها حسابها في عملية التحليل والتأويل باعتبار

(3) يذكر شوقي عبد الحكيم في موسوعة فولكلور وأساطير العالم العربي ص 264 أن بيذخ ابنة إبليس وإنه كان لها عرش على الماء وسبق أن رأينا في الفصل السابق ص 158 عن البيروني: الآثار الباقية ص 99 - 100 ان من أسماء إبليس أيضاً أهرمن.

(4) تفسير الطبري: ج 2 ص 428.

أن جميع الروايات ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تشكل رواية جامعة واحدة أو نصاً جامعاً واحداً. ويمكننا أن نختزل أطوار الحكاية إلى ستة مقاطع قصصية هي التالية:

1 ـ حالة أولى تتمثل في كثرة ما يأتيه «بنو آدم» من الخطايا والعصيان أو من الجور في الأحكام.

2 ـ حوار بين الخالق والملائكة.

تلاحظ الملائكة أو يلاحظ هاروت وماروت ذلك فيتجهون إلى الباري متعجبين من الأمر برغم الرسل المرسلة والكتب المنزلة أو يدعون عليهم بالتباب والهلاك (وفي الرواية السابقة تدعو معهم الأرض والسماء والجبال).

فيردّ الباري بما يفيد أن لبني آدم عذراً هو «الشهوة وشيطانها» وأن الملائكة معصومون بحكم طبيعتهم وبحكم أن لا حجاب بينهم وبين الخالق وأنهم لو كانوا مكانهم لفعلوا مثلهم فانكروا أن يأتوا مثل ذلك.

3 ـ فيأمرهم بأن يختاروا من بينهم اثنين (أو ثلاثة في رواية الكلبي هم «عزا» «وعزابيا» و«عزرائيل» ويعتصم الثالث) فيختارون «هاروت وماروت». وينزلون على أن يجتنبوا الشرك والزنا والخمر وقتل النفس بغير الحق ـ أو على أن يحكموا بالعدل. وهما في الروايات ملكان أو قاضيان.

4 ـ المحنة: تعرض لهما امرأة: هي «الزهرة» وتسمى أيضاً «بيذخت» أو «بادخت» أو «أناهيد» ـ وهي إما امرأة من أهل فارس كما في الرواية الأولى الآنف ذكرها، أو كوكب الزهرة وقد أنزل في صورة امرأة حسناء. وتتمثل المحنة في فتنة هذه المرأة ورغبة الملكين القاضيين في مواقعتها.

5 ـ الشروط والموانع: وتتمثل في ما رسمته لهما من شروط تحول مبدئياً دون ذلك هي نقيض ما أنزلا لاجتنابه أي الشرك والزنا وشرب الخمر وقتل النفس والجور. (وفي رواية علي بن أبي طالب المعرفة وفي رواية السدي اشترطت الحكم لها جوراً ثم ثنّت فطلبت تعليمَها الكلام الذي تصعد به إلى السماء).

6 ـ نهاية القصة:

أ ـ يكون للمرأة ما أرادت فيأتي الملكان مختلف ما نهيا عنه من المعاصي أو يعلمانها

اسم الله الأعظم وتطير إلى السماء فلا تعرف ما به تنزل وتمسخ كوكباً.

ب ـ لم يقدر الملكان على الصعود إلى السماء وتوسط سليمان ـ أو إدريس في روايات أخرى ـ بينهما وبين الباري فخيرهما فاختارا عذاب الدنيا وبقيا يعذبان ببابل منكوسي الرؤوس على جب.

ج ـ أقرت الملائكة بأن الله أعلم، وتغير موقفها من بني آدم فرحمتهم وصارت تستغفر لأهل الأرض بعد أن كانت تستغفر للذين تابوا منهم لا غير.

فما عسى أن يكون مصدر هذه الأسطورة؟

إن عديداً من القرائن تدل بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأسطورة دخيلة على المجال العربي رغم أن ذلك لا يعني أنها لا تحمل سمة الحضارة التي احتضنتها فغيرتها وحورتها بما يتلاءم وخصوصياتها الفكرية العقائدية. من هذه القرائن الأسماء الواردة فيها وهي أعجمية مثل «هاروت وماروت» ـ أو «عزا» و «عزابيا» أو «عزريائيل» وكذلك اسم الزهرة المذكور تارة بالفارسية (اناهيد أو باذخت) وطوراً بالقبطية أو النبطية؟ (بيذخت). وشبيه بهذا تحديد المكان وأنه بابل ـ رغم أن بابل قد اقترنت في الأذهان بمعنى السحر ـ وكذلك تحديد زمان القصة بأنه زمن سليمان بن داود أو إدريس المعروف أيضاً عند اليهود والمسلمين باسم أخنوخ (Enoch).

وفي واقع الأمر يبدو لنا أن هذه الأسطورة تشتمل على «ميثمات» أو مفردات أسطورية مستقاة من حضارات مختلفة منها ما هو فارسي ومنها ما هو عبراني. فما هي هذه الوحدات الأسطورية؟ وماذا أضيف عليها أو ماذا حول منها وكيف تم توظيفه في النص الإسلامي الذي نجده في كتاب من كتب التفسير أو في قصة من القصص القرآني؟

فلهذه الأسطورة علاقة بموتيف يتعلق بالملاك الذي هوى وسقط ونحن نجده معيّناً باسمه في كتاب التلمود البابلي[5] كما نجد فصلاً كاملاً في الحديث عن إتيان بني آدم

---

(5) انظر سيدرسكي: Les origines des légendes musulanes ويذكر قصة ملكين أنزلا إلى الأرض اسم الأول منهما «شمهازاي» (Schemhazai) أو «عزا» (Ouza) واسم الثاني «عزيال» (Aziel) ص ص 22 - 25.
=

المعاصي وعن سقوط ملكين ـ وهما من أبناء السماء ـ بسبب اتصالهما ببنات الناس في كتاب ينسب إلى النبي أخنوخ المعروف عند المسلمين بإدريس وفيه ذكر للملكين المذكورين في رواية السدي[6].

وفي أخبار الزمان للمسعودي أن «هاروت وماروت» كانا بمصر مدة من الزمان يعلمان الناس السحر وقد علماه ملكاً من كبار ملوكها[7] مما قد يجعل للقصة أصولاً مصرية أيضاً. ولا غرابة لأنا وجدنا من يوحد بين إدريس وهرمس. لكن بعضهم يشير إلى أن الاسمين ـ هاروت وماروت، كلمتان فارسيتان وأن من أعوان الآلهة الأرمنية «سبنداراميت» (Spandaramit) التي كانت تعبد في القرنين الثالث والرابع الميلاديين مساعدان هما (HOROT) و (MOROT)[8] وكانا عندهم من الآلهة.

لكن لا ننس أيضاً أن الزهرة ـ ربة الحسن ـ من معبودات عرب جنوب الجزيرة وكانت عندهم «عثر» ومن معبودات عرب الشمال أيضاً[9] وأن لها علاقة لا شك فيها بعشتار البابلية نجم الصباح في عصر حمورابي ابنة القمر «سين» وحبيبة «مردوخ/بعل» وهي التي أصبحت عستارت أو عشتروت في «أوغاريت» أو «رام شمرا» مع الكنعانيين[10] وكانت عند جميع من ذكرنا رمزاً للحب والحسن والإشراق ـ أفلم تشتق في العربية من مادة

= وانظر: Littman «Harut And Marut» In Festschrift Carl Andeas Zur Vollendung Des Siebzigsten Lers-jahres Leipz ff.

عن كتاب: Abraham. I. Katsh: Judaism In Islam. Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran And Its Commantaries N.Y 1954.

وهو يقتصر في عمله على سورتي البقرة وآل عمران وتفاسيرهما وعلاقتها بالتوراة والإنجيل وبغيرهما من النصوص «غير القانونية» أو «المنحولة» (Apocriphes).

(6) انظر: «كتاب اخنوخ» The book of Enoch وهو مترجم عن الأصل الحبشي ـ ط أكسفورد 1912. انظر المقدمة وخاصة الفصل الخامس ـ الفصل السادس عشر من ص 13 إلى ص 38. والجاحظ: كتاب الحيوان وهو يردد صدى هذه الأسطورة بين العرب وكانوا يزعمون أن جرهم من الملائكة الذين عصوا في السماء فأنزلوا إلى الأرض ويشبه ما حل بهم بما حل بهاروت وماروت.

(7) أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي: ص 143 و 189.

(8) سيدرسكي: المرجع السابق ص25.

(9) ريكهان: ديانات العرب قبل الإسلام (بالفرنسية) ص 308 و 319 وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 57 وص 236 - 239.

(10) انظر مثلاً ـ فراس سواح ص 498 - 499.

«زهر» ومعناها أشرق وتلألأ وكان أبيضاً ـ وهي من علامات الجمال والحب والسرور؟[11].

إن الذي يهمنا من أسطورة الزهرة ـ بعد أن تبينا ما لها من صلة بالمجالات الحضارية المتاخمة لجزيرة العرب لهو النظر إليها من حيث هي علامة كبرى أو «دليل» (Signe) من الدرجة الثانية وتبين كيف تعامل معه العرب المسلمون وتصرفوا فيه في مجالهم الحضاري الخاص بهم. أن تناول قصة الزهرة تناولا ذرائعياً (براغماتيكيا) يجعلنا ندرك أن لها أبعاداً شتى وأنها استخدمت استخدامات متعددة حسب المدخل الذي يتم الدخول إليه منها أو حسب السُّنن التي بها يتم فكها وتأويلها.

1 ـ إن قصة الزهرة في المقام الأول مادة قصصية استعان بها أصحاب التفاسير ومؤلفو «قصص الأنبياء» لتفصيل ما أجمل في الآية بشأن الملكين «هاروت وماروت» وتعليمهما السحر بأرض بابل. ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة وظيفة تفسيرية.

2 ـ إن اندراجها في هذا الفضاء من المكتوب ـ أي في كتب التفسير والقصص القرآني وكانت تقرأ وتدرس في حلقات المساجد يسمح لنا بأن نقول إن لها وظيفة ثانية هي وظيفة وعظية أخلاقية لأنها تتجه إلى جمهور المسلمين تحثهم على تقوى الله وإتيان الحسنات واجتناب المحرمات والتخويف من عقاب الآخرة. أو تتجه إلى الحكام والقضاة والساسة عامة تدعوهم إلى العدل، فالمقصد الأخير هو الذي ينتظم رواية مجاهد والمقطع الأول منها أن «الملائكة عجبت من ظلم بني آدم وقد جاءتهم الرسل والكتب والبينات» أما المقطع الذي يصور محنة «هاروت وماروت» وشأنهما من الزهرة فيتضمن أنهما «نزلا... فحكما فعدلا فكانا يحكمان النهار بين بني آدم فإذا أمسيا عرجا وكانا مع الملائكة وينزلان حين يصبحان فيحكمان فيعدلان. حتى أنزلت عليهما الزهرة في أحسن صورة امرأة تخاصم، فقضيا عليها. فلما قامت وجد كل منهما في نفسه، فقال أحدهما لصاحبه: وجدت مثل ما وجدت؟ قال نعم. فبعثا إليها أن ائتينا نقض لك!. فلما رجعت قضيا لها وقالا لها ائتينا! فأتتهما لها عن عورتيهما، وإنما كانت شهوتهما في أنفسهما ولم يكونا كبني آدم في شهوة النساء. فلما بلغا ذلك واستحلّاه وافتتنا، طارت الزهرة فرجعت حيث كانت»[12].

---

(11) انظر لسان العرب وتاج العروس مادة «زهر».

(12) تفسير الطبري ج 2 ص 424 - 435. وتفسير ابن كثير ج 1 ص 247 - 248.

أما في رواية الربيع بن سليمان فيبدو السرد القصصي موجهاً نحو الغاية الأخلاقية الأولى وهي أعم، ولذلك يتوسع الراوي في نقطة من القصة هي الأوامر والنواهي أو في العبرة منها وتفضيل الملكين المذنبين عذاب الدنيا على عذاب الأخرة لأنه عذاب مقيم، وبالتقليص من الجانب العجيب بجعل الزهرة امرأة كسائر الناس.

ولما وقع الناس من بعد آدم فيما وقعوا فيه من المعاصي والكفر بالله، قالت الملائكة في السماء: أي ربِّ، هذا العالم إنما خلقتهم لعبادتك وطاعتك، ولقد ركبوا الكفر وقتل النفس الحرام وأكل المال الحرام والسرقة والزنا وشرب الخمر! فجعلوا يدعون ولا يعذرونهم. فقيل لهم إنهم في غيب. فلم يعذروهم، فقيل لهم اختاروا منكم ملكين آمرهما بأمري وأنهاهما عن معصيتي. فاختاروا «هاروت وماروت».

فأهبطا إلى الأرض وجعل بهما شهوات بني آدم، وأمرا أن يعبدا الله ولا يشركا به شيئاً، ونهيا عن قتل النفس الحرام، وأكل المال الحرام والسرقة والزنا، وشرب الخمر.

فلبثا على ذلك في الأرض زماناً يحكمان بين الناس بالحق وذلك في زمان إدريس. وفي ذلك الزمان امرأة حسنها في سائر الناس كحسن الزهرة في سائر الكواكب، وأنها أتت عليهما، فخضعا لها بالقول، وأراداها على نفسها، وأنها أبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأنهما سألاها عن دينها التي هي عليه، فأخرجت لهما صنماً وقالت: هذا أعبد. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فذهبا فغبرا ما شاء الله، ثم أتيا عليها فخضعا لها بالقول وأراداها على نفسها، فقالت: لا، إلا أن تكونا على ما أنا عليه. فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا!

فلما رأت أنهما أبيا أن يعبدا الصنم، قالت لهما: اختارا إحدى الخلال الثلاث: إما أن تعبدا الصنم أو تقتلا النفس، أو تشربا الخمر. فقالا: كل هذا لا ينبغي، وأهون الثلاثة شرب الخمر. فسقتهما الخمر، حتى إذا أخذت الخمر فيهما وقعا بها. فمرّ بهما إنسان، وهما في ذلك، فخشيا أن يُفشي عليهما فقتلاه.

فلما أن ذهب عنهما السكر، عرفا ما وقعا فيه من الخطيئة، وأرادا أن يصعدا إلى السماء، فلم يستطيعا، فحيل بينهما وبين ذلك. وكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء، فنظرت الملائكة إلى ما وقعا فيه من الذنب، فعجبوا كل العجب، وعلموا أن من كان في غيب فهو أقل خشية، فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمن في الأرض، وأنهما لما وقعا فيما

وقعا فيه من الخطيئة قيل لهما: اختارا عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة! فقالا: أما عذاب الدنيا فإنه ينقطع وأما عذاب الآخرة فلا انقطاع له.

فاختارا عذاب الدنيا، فجُعلا ببابل، فهما يعذبان»[13].

3 ـ إن أسطورة الزهرة لم تبق في نطاق كتب التفسير بل تفاعلت أيضاً مع واقع الناس وتولدت بواسطتها إما قصص أسطورية أخرى أو صور شعرية وتعابير مجازية في الأدب كالتشابيه تحيلنا إلى الأسطورة.

فلقد أورد الطبري قصة تنسب إلى عائشة «أم المؤمنين» عن امرأة من دومة الجندل غاب عنها زوجها فتوسطت لها امرأة عجوز لتعلمها السحر فتقربها منه. وفيها أنهما ركبتا كلبين أسودين ـ وهما في نطاق تصور الجاهليين من الجن ـ فما هي إلا أن كانتا ببابل، فأتت المرأة «هاروت وماروت» وهما معلقان منكسان فسألتهما أن يعلماها السحر. واثتمرت بما أمراها به بعد ممانعة منها (بالت في التنور) فخرج منها فارس متقنع ارتفع في عنان السماء (يؤول في القصة بأنه إيمانها خرج منها) ثم إذا هي لا تأمر بشيء إلا كان ففزعت إلى عائشة:

3.4ـ أسطورة حية عن هاروت وماروت:

حدثنا به الربيع بن سليمان قال، حدثنا ابن وهب قال، أخبرنا ابن أبي الزناد قال، حدثني هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت:

«قدمت عليّ امرأة من أهل دومة الجندل، جاءت تبغي رسول الله ﷺ بعد موته حداثة ذلك، تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به.

قالت عائشة لعروة: يا ابن أختي، فرأيتها تبكي حين لم تجد رسول الله ﷺ فيشفيها! كانت تبكي حتى أني لأرحمها! وتقول «إني لأخاف أن أكون قد هلكت! كان لي زوج فغاب عني، فدخلت عليّ عجوز فشكوت ذلك إليها، فقالت: إن فعلتِ ما آمرك به، فأجعله يأتيك!

فلما كان الليل جاءتني بكلبين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا: ما جاء بك؟

(13) تفسير الطبري ج 2 ص 431 - 433. والنص في تفسير ابن كثير ج 1 ص 245 - 247 منسوب إلى ابن عباس.

فقلت: أتعلّم السحر!
فقالا: إنما نحن فتنة، فلا تكفري وارجعي.
فأبَيْتُ وقلت: لا.
قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت ففزعت فلم أفعل، فرجعت إليهما،
فقالا: أفعلت؟ قلت: نعم.
فقالا: فهل رأيت شيئاً؟
قلت: لم أر شيئاً!

فقالا لي: لم تفعلي ارجعي إلى بلادك ولا تكفري.
فأربيت وأبيت.

فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت فاقشعررت، ثم رجعت إليهما فقلت: قد فعلت.

فقالا: فما رأيت؟ فقلت لم أرَ شيئاً:

فقالا: كذبتِ لم تفعلي، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري، فإنك على رأس أمرك! فأربيت وأبيت،

فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه.

فذهبت إليه فبلت فيه، فرأيت فارساً متقنعاً بحديد خرج مني حتى ذهب في السماء، وغاب حتى ما أراه.

فجئتهما فقلت: قد فعلت!

فقالا: ما رأيت؟
فقلت: فارساً متقنعاً خرج مني فذهب في السماء حتى ما أراه.
فقالا صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي.

فقلت للمرأة والله ما أعلم شيئاً! وما قالا لك شيئاً! فقالت: بلى، لن تريدي شيئاً إلا كان! خذي هذا القمح فابذري. فبذرت، وقلت اطلعي! فأطلعت، وقلت احقلي!

فـأحقلت، ثم قلت افركي! فـأفركت، ثم قلت: ايبسي! فـأيبست، ثم قلت: اطحني! فـأطحنت، ثم قلت اخبزي، فـأخبزت، فلمـا رأيت أني لا أريد شيئـاً إلا كان. سُقط في يدي وندمت والله يا أم المؤمنين! والله ما فعلت شيئاً قط ولا أفعله أبداً[14].

إن لهـذه الحكايـة الأسطوريـة علاقـة بقصة «هـاروت وماروت»، من حيث بنيتهـا ومن حيث مضمونها. أما من حيث مضمونها فواضح أنها تؤكد قصة «هاروت وماروت» وأنهمـا يعذبان فعلاً ببابل فوق بئر وأنهما يعلمان الناس السحر وأن المرأة تعلمته منهما. وهي من جهـة أخرى كـأنما تقصـد إلى الحث على اجتنابـه لأن تعلم السحـر يقتـرن فيهـا بفقـدان الإيمان.

أما من حيث بنيتها فإن بين أسطورة الزهرة وهذه الأسطورة تماثل خفي. فكلتا المرأتين (الزهرة والمرأة الباحثة عن الاجتماع بزوجها بواسطة السحـر) أدركت ما كـانت ترمي إليـه وحصلت على بغيتهـا. وفي كلتيهمـا عـروج إلى السمـاء إلا أنـه يكتسب معنىً سلبيـاً. فالزهرة رفعت إلى السماء فمسخت، أما الثانيـة فلم يكن لها مـا أرادت إلا بعد أن صعـد الفارس المقنع منها إلى السماء وهو رمز فقدانها إيمانها.

4 ـ لكن لقصة الزهرة وما وقع لها مع «هاروت وماروت» بعدٌ آخر نتبينه حـالما نتـوصل إليها من خلال الإطار الزمني الأسطوري الذي توضع فيه وهو زمـان موغـل في القدم زمن ما بعد الخلق مباشرة أو زمن النبي إدريس، ويعتقدون أنه قد عاش مدة من حياتـه وآدم ما يزال حياً. إن قراءتنا هذه وما تقتضيه من تأويل رمزي تنفتح على آفاق أخرى:

أ/ ترتبط أسطورة الزهرة بأساطير التكوين وبالذات بأسطورة خلق الإنسـان. وتكرر على نحوما قصة آدم باعتبارها أنمـوذجاً لهـا وذلك من خـلال مجموعـة من القرائن: فهي تبـدأ مثلهـا بحوار بين الخـالق والملائكـة بشأن الإنسـان ولكن هـذا الأنمـوذج أنمـوذج مقلوب بـاعتبار أن الامتحـان هو امتحـان ملاك لا امتحـان «أبي البشر». وعـلاوة على ذلـك فـإن التجـربة تمت في الأرض (في العـالم السفلي) لا في الجنة (في عـالم علوي). وتشتمل كلتاهما على محـظور. ويختلف مآل «هـاروت وماروت» عن مـآل آدم وإن كان في بعض الأساطير مآل أبناء قابيل قاتل أخيـه. ففي حين تلّقى آدم من ربه كلمـات فتاب عليـه «لم يمكن للملاكين الصعود إلى السماء ومسهما عذاب مقيم في الدنيا وعلقا فـوق بئر منكسي الرأس».

(14) تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439. والنص ذاته في عرائس المجالس للثعلبي ص 45 - 46.

ويمكن أن نعد هذه الأسطورة من أساطير الخلق والأصول لأنها تحكي كيف ظهر كوكب الزهرة وأنه في الأصل امرأة مسخت.

ب/ امتداد لكل هذا تكتسب الأسطورة من حيث دلالتها بعداً أنطولوجياً فلسفياً أخلاقياً باعتبارها تأملاً في الإنسان والـ «طبيعة الانسانية». إن فيها حساً «إنسانياً» وشفقة على بني آدم ورحمة لهم. فقد أخفق الملاكان في مجاهدة «النفس وسلطانها والشهوة وشيطانها» - على حد تعبير بديع الزمان الهمذاني - ولم يتركا محظوراً إلا أتياه وهما ما هما معرفة بالخالق وقرباً منه فما بالك بالإنسان. هذا ما يجعل إحدى الروايات - رواية ابن مسعود - تنتهي بانقلاب في موقف الملائكة من بني البشر وتأكيد على «أن الله غفور رحيم» فإذا هي تستغفر لمن في الأرض بعد أن كانت لا تستغفر إلا للتائبين من بني آدم بل وتشنّع على من سواهم.

ج/ كما تطرح هذه الأسطورة قضايا فلسفية أخرى مثل قضية المعرفة والفعل وامتلاك القوة بواسطة الكلمة. فشأن الزهرة مع هاروت وماروت شأن من وهب نفسه (قدمت الزهرة جسدها) لتتعلم الكلام الذي يتيح الفعل والقدرة. وكان عملها عملا منكراً طبعاً لأنها تشبهت بالخالق (أو بالملكين) وحاولت الخروج عن منزلتها الانسانية - مثل آدم وحواء لما أكلا من الشجرة - فكان المسخ لها جزاء وفاقاً. أما الملائكة فإن القصة تنتهي - كما في قصة آدم - بأن لا علم لها إلا ما علمها الخالق وهكذا يعود النظام إلى ملكوت الخالق.

وخلاصة القول إن أسطورة الزهرة، لئن كانت أسطورة وفدت على عرب الجزيرة من الحضارات المجاورة - ونرجح أنها وصلتهم عن طريق بلاد فارس أو الهند - ولئن احتفظت بالنواة الأساسية من الأسطورة السومرية أو البابلية أو الكنعانية[15] - باعتبارها «إنانا» أو «عشتار» أو «عناة» أو «عشتروت» رمزاً للحب - فإن الذين احتضنوها قد طوعوها بما يتلاءم ومقتضيات واقعهم فاكتسبت بذلك دلالات جديدة انضافت إلى النواة الأولى بل لم تعدم القصة من أخذها مأخذ اللغز أو الرمز فأوّلوها تأويلاً أضفى عليها دلالات رمزية قد لا يبدو أنها تمت إلى أصل القصة بصلة كما في هذين التأويلين عن الألوسي في تفسيره بعد أن نفى القول بصحة القصة مشنعاً على من حملها على معناها الظاهر. يقول: «ومن

(15) Dumesnil: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes De Canaan P. 15 - 18.96 - 109 - 203

الأكابر من قال في حل هذا الرمز: إن الروح والعقل اللذين هما من عالم المجردات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق فعشقا البدن الذي هو كالزهرة في غاية الحسن والجمال لتوقّف كمالهما عليه. فاكتسباه بتوسط المعاصي والشرك وتحصيل اللذات الحسية الدنية.

ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرها إلى الكمال اللائق به. ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت العناصر.

وهما بقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسي الحال حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد.

وقيل المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكا أن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى أسمى المنازل والرواتب[16].

وسواء أنظرنا في المثال الأول أم الثاني فالغاية الفلسفية الأخلاقية منهما واضحة وهي دعوة الإنسان إلى التصعيد والتسامي ومغالبة الجسد وتغليب العقل والروح.

5 ـ سائر الكواكب السيارة: المشتري ـ المريخ ـ عطارد ـ زحل.

أما سائر الكواكب السيارة أي المشتري والمريخ وعطارد وزحل، فلم نعثر على نصوص سردية كثيرة تتعلق بها أللهم إلا ما نجده من شذرات في المعاجم اللغوية ومن نصوص دينية في بعض الكتابات الشيعية. وقد يجد المرء بعض الصعوبة في اعتبارها أساطير لأنها ذات صبغة «فلسفية» تبحث في أصل الوجود وتحاول تصوير الخلق ولكنها تستند إلى الرمزية الكوكبية الأسطورية المتوارثة لدى الشعوب القديمة. وحسبنا هذا النص عن خلق الكون والإنسان وأنه تم بتدبير من الكواكب على أتم الإحكام واصلاً ما بين عالمي الطبيعة والمجتمع مشتملاً على تصور للتاريخ يذكرنا بتلك المناسبات والمشاكلات بين الكواكب أيام الخلق وما يقترن بها من المعادن والطباع والمراتب الاجتماعية وما يستحب فيها من الأعمال في إطار من الحتمية أو الجبرية الكوكبية[17].

(16) تفسير الألوسي المسمى روح المعاني ج 1 ص 340 وما بعدها ويقول الجاحظ في: كتاب الحيوان ج 6 ص 198. وجعلوا الزهرة امرأة بغيا مسخت نجماً وكان أسمها أناهيد وتقول الهند في الكوكب المسمى عطارد شبيهاً بهذا.

(17) أنظر أعلاه: أساطير الخلق والأصول ص 182 - 183 وابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268 ويفسر =

«فلما أراد المدبر أن يجعل الأرض مقراً لظهور ما يظهره من المواليد - التي هي المعدن والنبات والحيوان - وكانت - وما يليها من الجو - في نهاية الإفراط في البرد واليبس، فحرك الفلك فرمت الكواكب بأشعتها نحو الأرض وقد كانت صخرة صلدة لشدة بردها ويبسها. فلم تجد الأشعة فيها منفذاً لصلابتها فرجعت منعكسة فسخنت وجه الأرض وما يليها من الهواء وصيّرته معتدلاً بين الحر والبرد واليبوسة والرطوبة وسمي ذلك «كرة النسيم» وهو بالحقيقة مركز الماء الذي عنه يحدث - كما سنذكره فيما بعد إن شاء الله - وكان انعكاس الأشعة إلى حد ما سخن [من] الهواء وبقي ذلك الهواء، الذي لم تبلغه أشعة الكواكب راجعة على طبعه الأول، بارداً يابساً وهو أعلى مركز النسيم ويسمى «كرة الزمهرير».

ثم إن المدبر - تعالى [من أقدره] صرّف تدبير العالم إلى زحل بمادته في تحريكه للفلك، فدبر العالم ألف سنة. فامتزجت الطبائع المذكورة بعضها ببعض، وحدثت البخارات والضباب والأمطار المتواترة غير النافعة، وصارت الأرض بحراً مواجاً وتخمّر في ذلك الألف ما يشاكل طبع زحل من الحديد والأحجار، وصارت الأرض مغمورة بالمياه. وميز كل جنس من الأشياء إلى جنسه وخمّر خمائر السودان والوزاع وأهل الشقاء والنكال أجمع.

ثم إن المشتري رافد زحل في التدبير ألف سنة ثانية فجفف بحرارته أكثر الرطوبات وميز ما يشاكل طبعه من الأشياء المحمودة عما مازجها من المذموم وخمر الخمائر التي تشاكل طبيعته الشريفة من أهل الدين والعفاف ونبت في دوره أول النبات ودب الدبيب وحدث النمل، والوزغ وبنات وردان.

ثم إن المريخ رافد زحل في التدبير ألف سنة ثالثة وهما نحسَا الفلك - أعني زحل والمريخ - فجفف المريخ بحرارته أكثر تلك الرطوبات ونشفها وفتت الجبال المنعقدة في ألف زحل وصيرها رملاً، وظهر في وقته صغار الحيوانات الشريرة كالفار والسنانير وما يشاكل ذلك من السباع والهوام وذوات السموم. وخمر خمائر القواد والجنود والشجعان ومن المعدن والنبات ما يشاكل طبعهما.

= رؤية هذه الكواكب في المنام تفسيراً أساسه بالذات هذه الرموز مضيفاً عن سهيل أنه رجل عشار من اليمن مسخ كوكباً شأنه في ذلك شأن الزهرة قارن هذا النص بأسطورة خلق سابقة ص 139 - 140 تقدم في شكل «جدولي» Paradigmatique ما تصوره هذه الأسطورة في شكل «سياقي» Syntagmatique.

ثم إن الشمس رافدت زحل في التدبير ألف سنة رابعة. فأزالت تلك الظلم والضباب من وجه الأرض وعدلت الأمطار بعض الاعتدال وخمرت خمائر الملوك والعظماء وما يجانسها من الأشياء الشريفة كالياقوت والذهب وما يجانسها من الحيوانات واعتدل الجو بعض الاعتدال.

ثم إن الزهرة رافدت زحل ألف سنة خامسة. فخمرت خمائر العرب والنساء وأهل اللهو والطرب ونبعت العيون العذبة فنزلت الأمطار معتدلة وظهر في تدبيرها الأشجار المثمرة الطيبة الروايح وظهرت الطير وانتشرت في الهواء، وتكونت الحيوانات المعتدلة النافعة وكل ذلك مقدمة لظهور الشخص البشري.

ثم إن عطارد رافد زحل في التدبير ألف سنة سادسة. فزادت الأمطار اعتدالاً والطبائع تهذيباً وخمرت خمائر الكتاب والوزراء والحسّاب وكثرت في ألفه النباتات المعتدلة والحيوانات المحللة. ثم كان في آخر تدبيره وأول تدبير القمر ظهور الشخص البشري نباتاً من الأرض كما قال الله: ﴿والله أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتاً﴾[18].

6 الكواكب الثابتة

الكواكب الثابتة هي الثريا والدبران والعيوق والشعريان وسهيل والجوزاء. ولسنا ندري ما إذا كان اهتمام العرب القدامى بها أكثر من اهتمامهم بالكواكب السيارة. وإن كان ذلك كذلك فلعله أن يكون لضرورة عملية هي الاهتداء بمواقعها في متاهات الصحراء أو غير ذلك مما له صلة بالنوء وتتبع مساقط الغيث وربما لأسباب عقائدية أخرى. ومهما يكن من أمر فإنهم قد أسقطوا على العالم العلوي عالمهم الأرضي ومشاغلهم ـ شأنهم في ذلك شأن جميع الشعوب تقريباً ـ فإذا الكواكب تنتظم في السماء على نحو يعكس علاقاتهم الاجتماعية من قرابة وزواج كما يصور وجهاً من وجوه حياتهم الاقتصادية القائمة على البداوة والترحال. وقد وصلتنا شذرات من أقوالهم في الكواكب حفظتها لنا كتب اللغة وغيرها من المصنفات ذات الصلة بالأنواء.

وفعلاً فقد كانت الثريا معبودة طيء[19] ويعرفونها بأنها «كوكبان على كاهل الثور نيّران

(18) علي بن الوليد: رسالة المبدإ والمعاد، ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية ص108 - 110.
وأنظر أيضاً، رسائل إخوان الصفاء. المجلد الثاني. الرسالة الأولى في الجسمانيات والطبيعيات ص 62 - 60 ط 1957.

(19) الألوسي: بلوغ الأرب ج2 ص 240 وجواد علي: المفصل ج 6 ص 59.

في خلالهما ثلاثة كواكب متقاربة كعنقود العنب»[20] وتسمى أيضاً النجم وبهذا المعنى فسرها المفسرون[21]. وهي رمز الثراء لأنهم ينتظرون معها النوء الكثير والخير العميم.

أما الدبران ـ ذاك النجم الذي عظّمته كنانة وقريش مع الْعُزَّى وطائفة من تميم[22] فكان على عكس الثريا. وكانوا يسمونه «عين الثور» أو تالي النجم أو حادي النجم والفنيق ـ أي الجمل الضخم ـ ويخشون نوءه لأنهم يتوقعون معه سنة مجدبة فكانوا يوجسون منه خيفة ـ ولا بد أن عبادتهم إياه كانت لذلك السبب. وكانوا يقولون عنه:

«إذا طلع الدبران، توقدت الحزّان وكرهت النيران واستعرت الونان ويبست الغدران»[23].
كما بقيت لنا عن هذين الكوكبين الضدين الأسطورة التالية وتدل على أنها أسطورة تعليلية تعليمية بمعنى أنها تثبّت هذا النوع من المعرفة ضمن الإطار الثقافي الشفوي الذي لا بد أنها كانت تندرج ضمنه:

«إن الدبران خطب الثريا وأراد القمر أن يزوجه. فأبت عليه وولت. وقالت للقمر: ماذا أصنع بهذا السبروت الذي لا مال له.

فجمع الدبران قلاصه (والقلاص صغار النوق) يتموّل بها.
فهو يتبعها حيث توجهت يسوق صداقها قدامه يعنون القلاص»[24].

أما العيوق ـ ذلك الكوكب الأحمر الذي يطلع قبل الجوزاء ـ فهو الذي «عاق الدبران عن لقاء الثريا»[25].

2 ـ ومن الكواكب الأخرى التي لها علاقة بالعبادات سهيل والشعرى. أما سهيل فلا يزال من أسماء الأعلام. وتقول الأسطورة إنه «كان عشاراً على طريق اليمن ظلوماً فمسخه الله كوكباً»[26]. إن صلة سهيل بعقائد العرب ربما تتجلى من خلال تعشيره التجار ولأنه

(20) القزويني: عجائب المخلوقات 68.
(21) انظر مثلاً تفسير الزمخشري: الكشاف ج 4 ص 330. (سورة النجم الآية 1).
(22) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 239. وجواد علي: المفصل ج 6 ص 57.
(23) انظر في هذا الشأن: القزويني عجائب المخلوقات ص 68 والسيوطي: المزهر في علوم اللغة ج 2 ص 528. والألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 237.
(24) ابن منظور لسان العرب مادة دبر ومجمع الأمثال للميداني ج 2 ص 354 في مثل: انكد من تالي النجم.
(25) لسان العرب مادة عوق.
(26) لسان العرب مادة سهل. والثعلبي: عرائس المجالس: وقصة لعن سهيل لأنه كان عشاراً ولعن الزهرة لأنها فتنت هاروت وماروت. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 16.

كانت توجد وظيفة دينية تتمثل في فرض العشر على التجار لفائدة الاله[27].

أما الشِّعرى ـ وهما شعريان الشعرى الشامية أو الغميصاء، وقد سميت كذلك لصغرها وقلة ضوئها، والشعرى العبور أو الشعرى اليمانية وتعتبران أختين لسهيل ـ فقد عبدها العرب القدامى لما انفردت به عن سائر الكواكب بصفتها تعبر السماء عرضاً ولم يعبرها عرضاً غيرها. ويروى أن لخم وخزاعة قد عبدتها أيضاً ـ سن لهم ذلك سيِّدهم وجز بن غالب بن عامر بن الحارث بن غبشان الخزاعي «أبو كبشة» وهو الذي كانت قريش تنسب إليه الرسول ـ (كما عبدتها حمير وقريش وبنو قيس عيلان[28]. وهي التي يقول فيها الشنفرى:

وَيَومٌ مِنَ الشِّعْرَىْ يَذوبُ لُوابُه أَفَاعِيهِ مِنْ رَمْضَائِهِ تَتَمَلْمَلُ[29]

ولنا عن الشعرى وسهيل روايتان تقول الأولى: «إن الشعرى اليمانية كانت مع الشعرى الشامية ففارقتها فسميت الشعرى العبور.

فلما رأت الشعرى الشامية فراقها إياها، بكت عليها حتى غمصت عينها فسميت الشعرى الغميصاء»[30].

وتقول الرواية الثانية: «إن سهيلاً والشعرى كانا زوجين.

فانحدر سهيل فصار يمانياً فاتبعته الشعرى العبور فعبرت المجرة فسميت العبور.

وأقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى غمصت عيناها فسميت غميصاء لأنها أخفى من الأخرى»[31].

أما عن سهيل والجوزاء ففي أخبار العرب أن سهيلاً كوكب يماني حسب الدميري هو «نجم إذا وقعت عين الجمل عليه مات لساعته»[32] وقد عبدته بعض طيء المعروفة أيضاً

---

(27) انظر ج. ريكمان (G. Ryckmans): أديان العرب قبل الإسلام ضمن مجلة تاريخ الأديان R H R p.319 .

(28) ـ لسان العرب: مادة شعر ـ ابن حبيب: المحبر ص 129 ـ القزويني: عجائب المخلوقات ص 368. وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب: ج6 ص 58.

(29) عن محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 101.

(30) لسان العرب مادة «غمص» ومادة «شعر».

(31) عن جواد علي: المفصل ج 6 ص 58 - 59.

(32) لسان العرب مادة «سهل». الجاحظ: كتاب الحيوان ج 6 ص 155. وفي مزاعم الأعراب أن الله مسخ الضب في الأرض وسهيلاً في السماء. وفيه يقول عمرو بن أبي ربيعة:

أيها المنكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان

بعبادة الجمل. وقد وصلتنا عنه شذرات منها: «كان سهيل عشاراً على طريق اليمن ظلوماً. فمسخه الله كوكباً».

ولنا قصة أسطورية أخرى تجمع بينه وبين الجوزاء. تقول: إن سهيلا «ركض خلف الجوزاء فركلته برجلها فطرحته حيث هو. وضربها هو بالسيف فقطع وسطها»[33]. وتوجد لا شك نتف أخرى منها «أن الجدي قتل نعشاً فبناته تدور به تريده»[34].

وخلاصة القول من هذا الفصل إن ما سبق أن رأينا بشأن الكواكب والنجوم والمعتقدات الأسطورة التي بقيت منها آثار باقية سواء في طبقات اللغة العربية أو في المعاجم وكتب اللغة عامة أو في كتب الأمثال والأنواء أو في تضاعيف الخطاب الإسلامي الذي يتناولها على نحو غير مباشر كما رأينا ذلك بشأن اقتران الشمس والقمر عندهم بالثور رمز «إيل» إله الساميين الذي يدعى في الأساطير والملاحم الكنعانية «إيل ثور» وبقرني الشيطان، كل ذلك ينفي الفكرة الشائعة لدى بعضهم والقائلة بأن لم يكن لديهم أساطير كما يؤكد وجود بقايا الأساطير الكوكبية ويبين كيف أنها تفاعلت مع النسيج الفكري المعرفي في العصور الإسلامية اللاحقة في مثل كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب التاريخ والأدب والعقائد وكتب العلم والفلسفة بل ومع النسيج الاجتماعي الحضاري فتعايشت الأساطير والمعتقدات الأسطورية جنباً إلى جنب والفكر الديني الإسلامي على اختلاف شيع أصحابه ونحلهم وأمدت أصحابها بمناويل أو نماذج دخلت في أدوات تفكيرهم وتركيب عالمهم الخيالي ومخيالهم الاجتماعي.

فأسطورة الزهرة وعلاقتها بقصة الملاكين «هاروت وماروت» أو أسطورة سهيل وقصته مع الجوزاء أو مع أخته الشعرى ـ أو زوجته عند بعضهم ـ أو قصة الدبران وخطبته للثريا وتوسط القمر لتزويجه إياها إن دليل على وجود أساطير ومعتقدات خرافية كوكبية. وصحيح والحق يقال إن بعض تلك الأساطير قد لا ينطبق عليها شرط من شروط الأسطورة هو نظر أصحابها إليها نظرة اعتقاد وتصديق ولكن ما يدرينا أن تلك القصص لم تكن في

= هي شامية إذا ما استهلت وسهيل إذا استهل يمانِ

النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 65.

(33) ـ لسان العرب مادة «جوز» ـ الميداني مجمع الأمثال ج 2 ص 354.

(34) الميداني مجمع الأمثال. ج 2 ص 354.

مرحلة ما محل تصديق بها وإيمان. أفلا يمكن أن تمثل مرحلة من مراحل تطور العرب ونظرتهم إلى الكون فقدت على الأيام معناها المقدس؟

كما تدلنا مختلف هذه الأساطير والسنن التي تنتظمها ـ لا سيما وقد لاحظنا إسقاط العرب لعالمهم الاجتماعي على السماء وما للأسطورة من وظيفة فكرية منطقية بصفتها واسطة ـ Médiation لحل بعض المشاكل ـ على وجود انسجام بين مختلف الأصعدة من إجتماعي وفكري عقائدي وغيرها مما يشكل جانبي نشاط البشر قاطبة عنيت بذلك الفكر والفعل. وتحتم علينا مقولة «الكلية» في العلوم الإنسانية، وما تقتضيه من علاقة جدلية بين الجزء والكل، ألاّ نهمل الفروق وأن نبحث عن تفسير أو تأويل يستوعب جميع ذلك معاً وفي آن واحد.

وبناء على أن المعنى إنما ينشأ من الاختلاف لا من الاتفاق، فإن سُنّة الجنس مدخل من المداخل إلى أساطير الكواكب. فالزهرة رمز للأنوثة والجنس وقصة «هاروت وماروت» معها ما كانت لتكون ـ منطقاً لاواقعاً ـ لولا اقترانهما بالطبيعة والهيولى والشبق والغلمة. والقمر مذكر في العربية مؤنث في غيرها من اللغات بعكس الشمس وكانت مؤنثة عند العرب ولا تزال. أما عثتر فمذكر ومؤنث معاً: مذكر عند عرب الجنوب كالقمر ومؤنث عند عرب الشمال بما أنه الزهرة عندهم. وسائر الكواكب التي رأينا ضمن هذا الصنف من الأساطير ـ أساطير الكواكب ـ إما ذكر أو أنثى أو عنصر من زوج كوكبي. فهل للجنس رمزية ثانية تتراكب على المدلول الأول؟ وما علاقتها بخصوصيات الإطار الذي فيه تندرج؟ هنا تطرح علينا قضية «النظام» وتاريخه أي مختلف العلاقات في آنيتها Synchronie وزمانيتها Diachronie.

إن ما يلفت النظر في هذا الباب ما يبدو من تماثل بين أصعدة مختلفة من حياة العرب القدامى بالقياس إلى الاعتبارين المذكورين وهما الاعتبار الآني والاعتبار الزماني ويمكن تمثيل المادة الأسطورية الكوكبية السابقة ـ مع بعض الاجتزاء طبعاً ـ على النحو التالي(*):

(*) انظر الجدول أسفله.

المعتقد والأسطورة:

الشمس /اللات /	القمر /ودّ/ المقة /هبل؟
كاهنة:	كاهن:
طريفة	عمرو بن لحي شق وسطيح
(قصة خراب سد مارب)	الأفعى الجرهمي
	عمرو بن طفيل

النظام الاقتصادي الاجتماعي

الزراعة ـ التجارة	الرعي والتجارة
نظام الأمومة	نظام الأبوة

السلطة السياسية

بلقيس (ملكة سبأ)	السيد (عند البدو)
الزباء (ملكة تدمر)	الملك (عند الحضر)

البطل في الأساطير والمعيش

امرأة: الشموس الجديسية	الرجل: نزار بن معد
زرقاء اليمامة	كليب /عنترة/ حاتم الطائي

إن هذا الجدول يمكن أن يقرأ قراءة أفقيه أو عمودية. أما من اليمين إلى الشمال فقد نفهم منه معنى التطور التاريخي أي الانتقال من نظام اجتماعي اقتصادي عقائدي إلى آخر. ونحن نعرف منه المرحلة التي قبيل الإسلام مباشرة أكثر مما نعرف بداياته وتؤيده الكشوف الحفرية والمنقوشات وعلم الاجتماع المقارن،[1] ويفيدنا أصحابه مثلاً أن اليمن مر بطور الأمومة[2] وأن النظام الذي كان سائداً قبيل الإسلام في الجزيرة إنما هو نظام الأبوة

(1) تدعم آخر الأبحاث المتصلة بتاريخ العقائد والمستندة إلى دراسة المنقوشات مثل عمل الباحثة «جاكلين بيران» Jacqueline Pirenne: La religion des Arabes préislamiques المنشور في مجلة الباحث ـ العدد الخاص ـ سنة 1976 تكريماً لـ «Joseph Henninger» بمناسبة عيد ميلاده الثمانين ـ من ص177 إلى ص 217.

(2) انظر شلهود، Du Nouveau à Propos Du «Matriarcat» Arabe في مجلة Arabica - Tome xxviii. Fascicule 1, 1981 - P76 - 105 ومتغومري واط عن بقايا نظام الأمومة لدى سكان يثرب. في كتابه «محمد في مكة».

بل إن القبائل العربية التي هاجرت من جنوب الجزيرة إلى شمالها على ما يذكر الإخباريون إثر انهيار سد مأرب لا بد أنها تكيفت مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد الذي وجدت نفسها فيه. . أما إذا نظرنا فيه من أعلى إلى أسفل فإننا نلمس فيه معنى الانسجام بين مختلف أوجه الواقع بصرف النظر عن التاريخ.

لكن كيف نفسر بعض الجوانب التي تبدو متعارضة بل متناقضة؟ كيف يمكن أن يكون عثتر مثلاً مذكراً (عند عرب الجنوب) ومؤنثاً (عند عرب الشمال)، وما الوجه في تذكير القمر وتأنيث الشمس والحال أنهما عند سكان بلاد الرافدين مذكران (أحدهما الإله «سين» - القمر والثاني الإله الأسطوري «شمش»)؟ ولماذا كانت اللات رمز الشمس بالطائف والبتراء وفيم اجتماع اللات والعزى ومناة مع هبل في الكعبة بمكة؟

إذا إنطلقنا مبدئياً من أنه لا سبيل إلى تفسير العناصر الأسطورية فرادى ولكن في نظام كما أنه لا سبيل إلى الفهم إلا من خلال الجدل الداخلي والخارجي الداخلي جدل المعطيات الداخلية فيما بينها ثم من خلال جدلها مع الخارج وما يتم خلال ذلك من تفاعل وتأثر وتأثير قلنا: لا بد أن العرب تأثروا بأساطير الشعوب المجاورة. فالجزيرة العربية رغم أنها كانت عالماً شبه منغلق على نفسه ولذلك سلم من اجتياح القوى الخارجية له (الفرس والبيزنطيين أعظم قوتين في العالم القديم قبيل الإسلام) واحتفظ بمميزاته الخاصة، فإنها لم تكن معزولة عن العالم. وتدل معتقداتهم الأسطورية (الشمس/ اللات والقمر /سين وعثتر/ الزهرة) على تشابه وعلى صلة لا شك فيهما بمجمع أساطير الشعوب المجاورة من بابليين وكنعانيين أن المقارنة بين الأساطير أو العناصر الأسطورية التي كانت رائجة في «المجال العربي» هي التي قد تسمح لنا بتفسير تأنيث الشمس أو بتذكير عثتر وتأنيثه في الوقت نفسه. وحسبنا أن نشير إلى أن الشمس هي «شبش» Shapash عند الكنعانيين[3] وأن الكوكب عثتر يتجلى لدى الكنعانيين أنفسهم باعتباره مظهراً لحقيقتين اثنتين في صورتين اثنتين: فهو عشتر كوكب الصباح (المذكر) بعل بيبلوص وابن الإله إيل كبير آلهة الساميين بوجه عام ثم هو أيضاً عشترت (الأنثى) كوكب المساء وأخت عشتر وبعلة بيبلوص وكانوا يرمزون اليهما بأسدين[4].

---

(3) Dumesnil: Nouvelles Etudes Sur Les Dieux Et Les Mythes LDe Canaan - PP 15 - 18, 96 - 109, 203

(4) المرجع السابق: ص 14 و 224 و 237 - 240.

ولكن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا الخصوصيات وهكذا فإن ما قد يبدو للناظر لأول وهلة خلطاً عجيباً واضطراباً غريباً لعله أن يكون في حقيقة الأمر تراكباً بين معطيات ترجع إلى مراحل متعاقبة من تاريخ العرب قبل الإسلام. أو تبيّن أساطير الكواكب أو الشذرات المتبقية منها اجتماعَ العنصرين المذكر والمؤنث (الشمس/ لات والقمر/ هبل= لاه؟). بل قد يكون الجمع بين آساف ونائلة أو بين هبل وبناته اللات والعزىّ ومناة ضرباً من التوحد والتعدد في آن: توحد عناصر متفرقة في واحد هو هبل وما اجتمع له من وظائف وما اقترن به من معانٍ رمزية مع غلبته بصفته ذكراً على ما سواه غلبة بوّأته تلك المنزلة في مكة وحوله سائر الأصنام المجسدة لمختلف الآلهة.

أما التعدد فهو التنوع الذي يدل على أن جميع تلك المعطيات كانت تنصهر في وحدة أسطورية عقائدية تشي بخصوصيات العرب المنتشرين في آفاق الجزيرة وتحكي مختلف ما مرّوا به من أطوار.

ونحن لا نروم الوصول إلى قول فصل بشأن تاريخ العرب العقائدي ـ ولا بد أنه كان أكثر تعقداً مما راج بعد ظهور الإسلام أو لدى بعض المستشرقين والعرب ممن سار على نهجهم ـ ولكن لعلنا لا نجانب الصواب عندما نستنتج من أساطير الكواكب ومختلف الرموز المتعلقة بها والمجسمة للمقدس أننا إزاء أطوار مختلفة متراكبة فيها عبادة الطبيعة من حجارة (اللات ـ الصخرة المربعة بالطائف وعثر ـ حجر) ونبات (العزى ـ نخلات ثلاث) وحيوان (الغزال والثور ـ والناقة) بالإضافة إلى عبادة الإنسان (ودّ وهبل ذوي الشكل الإنساني)؟. إن من شأن هذا أن يرجح لدينا أن ديانات العرب لم تكن ديانة كوكبية تقوم على ثالوث هو الشمس والقمرة وعثر/ الزهرة كما هو الشأن عند البابليين مثلما ذهب إلى ذلك بعضهم[5]. وبهذا تسهم أساطير الكواكب في إلقاء بعض الأضواء على هذا الجانب من تاريخ العقائد.

أساطير الكواكب وجدل العلم والمعرفة والأسطورة:

ومثلما قامت أساطير الكواكب دليلاً على وجود أساطير عند العرب القدامى ـ على

---

(5) انظر مثلاً جواد علي: المفصل ج 6 ص 51 - 52 ويعرض آراء بعض المستشرقين (هومل ونيلسن) وانظر أيضاً شوقي عبد الحكيم: أساطير وفولكلور العالم العربي ص 143 - 142. وخليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42 - 45.

عكس ذاك الرأي الذي ينفي أصحابه عن العرب القدرة على نوع من أنواع الخيال يسمونه حسب مصطلحات علم النفس في بداية القرن بـ «الخيال الإبداعي»[6] ـ لا يسع الباحث إلا أن يلاحظ أن المواد الأسطورية قد تفاعلت أيضاً مع النسيج الفكري المعرفي بل كانت أداة معرفية ـ على مر الأزمان ـ في خضم ذاك الجدل المفضي إلى مزيد من محاولة المعرفة بالإنسان والكون المحيط به حتى تصبح تلك المعرفة أكثر شمولاً وأصدق تعبيراً عنه وعن العالم المحيط به.

إن السياق الذي حف بأسطورة الشمس والقمر مثلما استعرضناها بتفاصيلها هو نفي ابن عباس رواية كعب الأحبار عن مآل الشمس والقمر هو نفي لتصور أسطوري لمآل الشمس والقمرُ وتقديم لتصور آخر بَدَلَهُ يبدو أكثر تطابقاً ومقتضيات العقل والحكمة الإلهية سواء بالنسبة إلى تصور هيئة الكون أو حركة الشمس والقمر أو خسوف هذا وكسوف ذاك وهو الوجه العقلاني من سمات الحضارة العربية الإسلامية. وتواجهنا دوماً تلك الحقيقة ألا وعي أن لا أساطير إلا أساطير الآخرين.

علاوة على ذلك، فإن «أسطورة الشمس والقمر» إذ تقدم لنا تفسيراً للبدايات والمآل فإنما هي تقدم لنا أيضاً صورة عن المعرفة محدودة بزمانها ـ أي بشروطها التاريخية ـ وهي الصورة التي يتم تجاوزها باستمرار مع تقدم آفاق العلم والمعرفة الموضوعية ومن الأمثلة الدالة على ذلك مختلف المواقف التي وقفها بعضهم من النصوص الأسطورية التي استعرضنا. فهذا على سبيل المثال ابن الأثير يضيق ذرعاً برواية ابن عباس وقد نقلها عنه الطبري «لمنافاتها العقول»[7]. أما ابن كثير، فإنه مع اطلاعه على مختلف روايات الطبري لقصة «هاروت وماروت» يسكت عن الرواية التي تصور الزهرة امرأة هبطت من السماء ومعنى ذلك أنه ينكرها[8] وكذا يفعل القزويني مع نفس القصة لأنه لا يتعرض فيها إلى ذكر الزهرة أصلاً[9]. بل هو يتجاوز التصور الأسطوري الذي رأينا للشمس والقمر. فخسوف القمر إنما «سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس»[10] ومثله كسوف الشمس لا سقوط في بحر السماء أو نحوه. فإذا الأسطوري ينحسر شيئاً فشيئاً ويخلي مكانه للمعرفة العلمية.

---

(6) انظر أعلاه رأي أحمد أمين وعبد المعيد خان (الفصل الرابع الأسطورة في الدراسات العربية ص 16).

(7) انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ المجلد الأول بيروت 1385 - 1965. ص21،

(8) انظر تفسير ابن كثير لسورة البقرة الآية 102.

(9) انظر: القزويني: عجائب المخلوقات ص97 - 98.

(10) القزويني: عجائب المخلوقات ص 49.

ويحل «الدنيوي» أو اللامقدس محل المقدس وإذا نحن ندرك مرة أخرى أننا إزاء وجهين من وجوه النظر يلتقيان عند القول بتأثير الشمس والقمر مثلاً في مختلف مظاهر الكون. «وذلك أن الشهور به (= القمر) تكون وعلى حسب حركته يجري أمرها وأفعاله ترى أعظم وأبين في حيوان البحر خاصة وهو ينمي النبات ويعظّم الثمار ويسمن الحيوان ويلزم النساء الطمث أزماناً محدودة»[11] وهنا يلتقي الرمز بالحقيقة فيقترن القمر بمناطق مختلفة من الواقع ويربط بينها ربطاً محكماً.

إن هذه الرمزية لا تقتصر على الشمس والقمر مثلما رأينا آنفاً بل هي تشمل سائر الكواكب السبعة وأنت واجد مطابقات وموافقات بين الكواكب والطبائع وأيام الأسبوع وما يستحب فيها من الأعمال وما يوافق ذلك في عالم العناصر والتكوين وفي المجتمع. فلقد «ذهب كثير من الفلكيين وأصحاب النجوم أن المهيء للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة وأن زحل المهيء للطمع والغم والهيمان والأحزان والجنون والوسواس وعطارد المهيء لقول الشعر والرسائل والكلام المسهل لما استصعب من العشق المستفتح لما استغلق منه والزهرة هي المهيئة للحب والرقة والرطوبة والتأنيث والزيادة في الشبق والغلمة»[12] وما هذه الأفعال التي تُعزَى إلى الكواكب سوى آثار من أساطير الكواكب. كذلك شأن أيام الأسبوع وقد رسموا لكل كوكب يوماً:

فللشمس الأحد وتستحب فيه بداية الأعمال بناء على أن الباري بدأ فيه خلق الكون. ولما كانت الشمس أنور ما في السماء من نظرائها من الكواكب كان من رموزها الحيوانية الأسد وطبعه الحرارة ورمزها في المجتمع مذكر أو مؤنث فقد يكون في الحلم الـ «الملك الأعظم» أو الأم أو الأب كما قد يكون المرأة في الشعر «والشعراء يشبهون جمال العذارى بالشمس في الحسن والجمال»[13].

أما القمر فيومه الإثنين ويستحب فيه السفر لسرعته ويتصورونه في السماء الأولى أما نظيره في المجتمع فهو الوزير أو ولي العهد[14]؟.

أما المريخ فيومه الثلاثاء وطبعه عندهم الحرارة ولذلك يوافقه من الألوان الأحمر ولمّا

---

(11) مروج الذهب طـ بلا ج 2 ص 354 - 355.

(12) المسعودي: مروج الذهب ـ ج 2 ص 243.

(13) ابن سيرين تفسير الأحلام الكبير، ص 259 والمقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 13 - 14.

(14) القزويني: عجائب المخلوقات ص 54.

كان في بعض الأساطير العالمية إله الحرب (Mars) كان رمزه في المجتمع «الشرطي المعذب» أو من يحمل السلاح أو صاحب حرب الملك[15].

ولعطارد الأربعاء واللون الأصفر وطبعه ممازج ويستحب فيه تناول الدواء (ربما لمعنى المزج) أما رمزه في المجتمع فهو الكاتب.

إن أساطير الكواكب، فضلاً عن كونها أداة فكرية ـ تمثل طوراً من أطوار المعرفة[16] وتدخل ضمن جدل آخر هو جدل المعرفة والفعل ومنه السحر، وهو وجه من وجوه الخلق الأسطوري أي التأثير في الواقع بواسطة الكلمة كما رأينا في قصة الزهرة مع الملكين.

---

(15) المقدسي: المرجع السابق ص 13 - 14.

(16) مثلما يمكن أن نعتبر أسجاع العرب عن الأنواء ضمن التقاليد الثقافية الشفوية التي كانت سجل معارف العرب ـ انظر المخصص لابن سيده الجزء الثاني السفر التاسع: كتاب الأنواء. وأورد السيوطي في كتابه المزهر ج 2 ص 528 وما بعدها ـ أسجاع العرب في الأنواء عن كتاب الأنواء لابن قتيبة. وراجع مقال «شارل بلا» حول الموضوع نفسه في مجلة Arabica العدد الثاني سنة 1955 ـ من ص 17 إلى ص 41.

الفصل الرابع:

أساطير المظاهر الطبيعية

مقدمـــة :

إن انتقالنا من أساطير الكواكب إلى أساطير مظاهر الطبيعة لهو انتقال من «العالم العلوي» إلى «العالم السفلي» رغم أن ذلك لا يعني بالضرورة قطيعة أو انفصالاً بين المستويين لا سيما بالنسبة إلى الشعوب القديمة، وهي شعوب يتجلى المقدس(*) لديها في مظاهر عديدة من الكون من تربة وحجارة وجبال ومياه وآبار ونبات وأشجار وحيوان على اختلافه من طائر في الجو وسابح في البحر، ومن دواب وأنعام وحشرات وهوام منها ما يسعى أو يزحف أو يدب على وجه الأرض دبيباً. ويقتضي منا بحثنا عن الجوانب الأسطورية من هذه المواد المتنوعة ضبط مظانّها ومختلف السياقات والخطابات التي وردت فيها ومختلف الدلالات المباشرة أو الدلالات المصاحبة الخاصة بكل عنصر منها من حيوان أو نبات أو جماد والدلالة الرمزية الناشئة عن ورودها في خطاب ما وأن نبدأ فنصنفها ونبوبها.

(*) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse P. 50 - 52 3° éd Paris 1935.

انظر تعريف المقدس عند يوسف شلهود (Chelhod) في مجلة تاريخ الديانات.

R.H.R. CXVIII n1, Juillet - Septembre 1955 p 71 - 75.

والدراسة منشورة أيضاً في كتابه: Les Structures du sacré chez les Arabes p.35 sq.

وريكمان G.Ryckmans: Les Religions arabes préislamiques P.12 - 13

Roger Caillois: L'homme et le sacré. introduction p 11 -18

انظر الأب لامنس ومحمد عبد السلام:

ammens. Le Culte des Bétyles et les processions religieuses le Thème de la mort dans la poésie arabe 1977. P.40-42

إلا أن كل ترتيب وتصنيف لعناصر الطبيعة ـ كما هو معلوم ـ يخضع لمنطق خاص ورؤية خاصة لأنه يستند دوماً إلى نظام معرفي بعينه تنتظم فيه المعارف على نحو ما. كما أنه رهين المستوى المعرفي الذي يتم بلوغه في مرحلة تاريخية معينة بحيث أن بعض الأساطير تندثر ما إن يتم الانتقال من المعرفة الأسطورية أو التفسير الأسطوري إلى التفسير العلمي مثلما رأينا ذلك مع بعض أساطير الكواكب وإنكار المسلمين المتأخرين مثل المقدسي وابن الأثير والقزويني لما فيها من أمور «منافية للعقول» كما في أسطورة الزهرة وقصتها مع الملكين «هاروت وماروت».

ولكي لا نُسقط على عالم العرب القدامى نظرتنا فنحن ننطلق من مقولاتهم وطريقتهم في التصنيف ونبوّب الأساطير المتعلقة بمظاهر الطبيعة طبقاً لتصوراتهم للعالم الطبيعي وتقسيمهم إياه إلى حيّ وجامد أو إلى نام وغير نام حسب عبارة الجاحظ أو إلى «عالم العناصر» و «عالم التكوين» حسب ابن خلدون رغم أن الحدود التي ضبطها العلماء القدامى بين النامي والجامد أو بين مختلف عوالم الطبيعة من حيوان ونبات وجماد لم تعد ثابتة على ضوء بعض النظريات العلمية الحديثة.

1.3ـ الأساطير ذات الصلة بالتربة والحجارة والجبال:

1.1.3 ـ الحجارة والجبال والمقدس:

«لو أن الفتى حجر».

(تميم بن مقبل)

تتسم الحجارة ـ سواء أكانت صخرة صلداً أو نصباً منصوباً أو صنماً أو بيتاً أو ما أشبهه من الهياكل ـ بالشدة والصلابة وتحمل في ذاتها معنى الديمومة إذا ما قسناها بحياة الإنسان العابرة، ويتضاءل الإنسان أمام الجبال بطلعتها المهيبة وعظمتها وجلالها وارتفاعها في عنان السماء فلا يكاد يكون بالقياس إليها شيئاً مذكوراً سواء من حيث جرمه أو من حيث مروره العابر. ولا يتعارض تفسير مؤرخي الأديان لظاهرة عبادة الحجارة والجبال وما إليها مع ما ذكرنا بل يدعمه ويؤكده. فلقد قدسها البشر لا لذاتها أي باعتبار شخصها الماثل للعيان وإنما أيضاً باعتبارها رمزاً، باستحضار ما كان لها من طاقة رمزية أي بصفتها

مركزاً أو بؤرة تتجمع فيها طاقة روحية ولذلك تراهم اتخذوها ـ على حد قول «ميرسيا إلياد» ـ أداة توسلوا بها لتحقيق غاية معينة هي حماية أنفسهم وأمواتهم[1].

إن أبرز ما في هذا التعليل هو أن الحجارة والجبال وما يمكن أن يحل محلها ويكون لها نظيراً من حيث الوظيفة، مثل الهياكل المشيدة، قد كانت أشياء منظورة يتجسد فيها اللاّمنظور والمحتجب كما أنها وسيط بين الإنسان و«المقدس» أي بين العالم العلوي ـ وكل علوي مقدس والعالم السفلي سواء كانت مكاناً يجري فيه الفعل الرامي إلى ربط الصلة بالمقدس ـ كما في أسطورة نزول آدم على جبل نوذ أو جبل سرنديب بالصين ـ[2] أو في استواء سفينة نوح على «الجودي»[3] أو في صعود عبد المطلب إلى «رأس أبي قبيس» بمكة للاستسقاء أو صعوده إلى جبل حراء للدعاء لما أراد أبرهة الحبشي هدم الكعبة[4] أو يتجلى عنده الرَّب كما تجلى لموسى في طور سيناء وجبريل لمحمد بجبل حراء عند نزول القرآن، أو يتجسّد من خلال الأنصاب والأوثان مثلما هو شأن بعض آلهة العرب، أو ينقلب الانسان نفسه حجراً كما في بعض الأساطير الأخرى فإذا هو يشترك والآلهة في الخلود يقدمون إليه القرابين ويحترمون الطقوس والشعائر اللائقة بمقامه كما كان يتم ذلك مع أساف ونائلة مثلاً ومع سائر الأصنام والأوثان في موسم الحج قبل الإسلام. بل إن

---

(1) ميرسيا إلياد. traité d'histoire des religions. 188 et 358. Le sacré et le profane. Gallimard 1965. P16 et 86.

(2) انظر تاريخ الطبري ـ ج 1 ص 52 - 60 وفي كتاب التيجان لوهب بن منبه ص 9 «نزل آدم بجبل لبنان وقال قوم علي الجودي وحواء على جبل الطور».
القزويني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وانظر الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ص 47 وفيه أن آدم نزل بدهناء من أرض الهند.

(3) انظر الأزرقي: اخبار مكة ج ص 43.

(4) انظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 89 - 90. وانظر قصة أبرهة وقدومه لهدم الكعبة وما فعله عبد المطلب بعد استرداده إبله: «فلما قبضها قلّدها النعال وأشعرها وجعلها هدياً وبثها في الحرم لكي يصاب منها شيء فيغضب رب الحرم وأوفى عبد المطلب على حراء ومعه عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم ومطعم بن عدي وأبو مسعود الثقفي فقال:

لا هُمَّ إنّ المرء يمنع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوا محالك
إن كنت تاركهم وقبلتنا فأمر ما بدا لك

وفي اخبار مكة ج 1 ص 43. والجبل في الحلم السلم: انظر حلم ذي القرنين في كتاب وهب بن منبه التيجان في ملوك حمير ص 82. وعند الكيسانية أن محمد بن عبدالله بن الحسن (المشهور بابن الحنفية) لم يقتل وأنه في جبل من جبال حاجر. انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص —232

الحجارة تصبح في بعض الأساطير جزءاً من المقدس وكذا الجبل فيدخلان في تركيب المادة التي منها يُشيّد البيت فيغدو الهيكل المشيد صنواً للحجارة والجبال حساً ومعنى.

2.1.3. ـ الحجارة والجبال في أساطير الخلق والتكوين وأساطير صورة الكون:

كانت العرب تقول: «كان ذلك إذ كان كل شيء ينطق وكان ذلك والحجارة رطبة». إشارة منهم إلى زمن أسطوري يسمونه زمن الفطحل كانت فيه الصخور رطبة لينة وكل شيء يعرف وينطق زمن لم يكن على الأشجار والنخل من شوك وهو إذن زمن فردوسي[5]. لقد تحجر هذا التعبير حتى صرنا نجده في كتب اللغة وكتب الأمثال، ولكن أليس ذلك هو المسار عينه الذي تسلكه الأساطير والمآل الذي يؤول إليه الشعر أيضاً بفقدان رموز كليهما ومعانيها الأولى ـ إن صح الحديث عن وجود أول ـ في الخطابين الشعري والأسطوري واستحالتها (أي الرموز) إلى مجرد دلائل لغوية أو علامات تدرج في القواميس وقد جف معينها ونسغها.

إن الحجارة الكريمة على اختلاف أنواعها وألوانها معدن السماوات في تصورات هيئة الكون الأسطورية. وبعضها عندهم قد نزل من السماء في صورة ياقوتة حمراء أو ما سواها، ولقد كان الحجر الأسود لدى العرب الجاهليين مقدساً وظل كذلك مع ظهور الإسلام لا سيما من خلال إحدى شعائر الحج المسماة باستلام الركن (لأنه في ركن الكعبة).. ويجد الباحث في المصادر الإسلامية أخباراً ذات سمات أسطورية عن أصل هذا الحجر ولونه ومآله.

فهو حجر نزل من السماء مع آدم في بعض الروايات: فعن ابن عباس أنه قال: «نزل آدم عليه السلام من الجنة ومعه الحجر الأسود متأبطه وهو ياقوتة من يواقيت الجنة»[6]. أما

---

(5) انظر كتاب الحيوان طـ هارون ج 4 ص 196 ويستشهد بشعر لأمية بن أبي الصلت منه:

«وإذ هم لا لبوسَ لهمْ تقيهُمْ ... وإذا صُمُّ السِّلامُ لهم رطابُ
بآيةِ قامَ ينطقُ كلُّ شيءٍ ... وخانَ أمانةَ الديكِ الغرابُ»

ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله «وهذا من خرافات الجاهلية» الحيوان ج 4 ص 197. وج 5 ص 202. وانظر بخصوص زمن الفطحل الثعالبي: ثمار القلوب ص 642 - 644.
الى ص ٢٥٥

(6) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 329 وفي رواية أخرى أنه نزل به ملك من السماء انظر المصدر نفسه ص 322 و 327 وتاريخ الطبري ج 1 ص 65.

لونه فكان أشد بياضاً من اللبن ومن الفضة فسودته خطايا بني آدم ولولا ما تمسح به من الأرجاس في الجاهلية ومن النساء الطوامث ما مسه ذو عاهة إلا شفي[7] وهو يمين الله في الأرض يصافح بها عباده»[8]. ويتكلم الحجر الأسود يوم يبعث إذ «له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بحق»[9] وفي خبر آخر يذهبون إلى «تشبيه» الحجر قائلين بأنه كان ملكاً مسخ:

«إن الحجر الأسود كان من الابتداء ملكاً صالحاً. ولما خلق الله آدم زينه وأسكنه الجنة. وأباح له الجنة كلها إلا الشجرة التي نهاه الله عنها. وشرط معه وأشهد على ذلك ملكاً. وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ ـ(سورة طه الآية 115).

ثم جعل ذلك الملك موكلاً على آدم حتى لا ينسى عهد ربه. وكلما خطر بباله أن يأكل منها نهاه الملك. فلما قدّر الله أن يأكل منها غاب عنه الملك. فأكل منها فطارت عنه الحلل وأخرج من الجنة.

فلما رجع الملك وجده قد نقض عهد ربه فقال له: أنت هتكت ستر آدم. دم. وعزتي وجلالي لأجعلنك حجراً. ألا ترى أنه جاء في الحديث أن الحجر الأسود يأتي يوم القيامة وله يد ولسان وأذن وعين لأنه كان في الابتداء ملكاً»[10]. وفي خبر آخر عن الإمام جعفر الصادق أن الحجر الأسود قد ألقِم الكتابَ الذي كتب فيه القلم عند بدء الخلق «الميثاق»: (أي إقرار بني آدم بالربوبية) وما هو كائن إلى يوم القيامة[11]. وفي خبر آخر أن الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة «أنزلا فوضعا على الصفا فأضاء نورهما لأهل الأرض ما بين المشرق والمغرب كما يضيء المصابيح في الليل المظلم يؤمن من الروعة، يُستأنَس بهما لأن جبريل قد خبأ فيه أو لديه الحجر الأسود صيانة له من الغرق في عهد نوح عندما عمّ الطوفان الأرض»[13].

(7) المصدر السابق ص 323.

(8) عن ابن عباس المصدر السابق ص 323.

(9) المصدر السابق ص 323.

(10) الديار بكري: تاريخ الخميس ص 9.

(11) الديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال انفس نفيس ج 1 ص88.

(12) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 65 وتاريخ الخميس ص 89.

(13) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 65. الثعلبي: عرائس المجالس ص 50. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج1 ص 89.

ولنا أسطورة أخرى عن ابن سلّام يرجع بها إلى عهد إبراهيم يقول: «كانت الحجارة على ما هي عليه اليوم إلا أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يجعل المقام آية، فلما أمر إبراهيم عليه السلام أن يؤذن في الناس بالحج قام على المقام فارتفع المقام حتى صار أطول الجبال وأشرف على ما تحته»[14]. وأما قصة الحطيم[15] فتصور الحجارة فاعلة وتدخلها في عداد الكائنات العاقلة بل تجعلها يداً تعاقب الأثم على ما جنت يداه فمما يروى «أن أناساً كانوا في الجاهلية عند البيت على قسامة وكانوا حلفوا على باطل، ثم خرجوا حتى إذا كانوا ببعض الطريق نزلوا تحت صخرة فبينا هم قايلون إذ أقبلت الصخرة عليهم فخرجوا من تحتها يشتدون فانفلقت بخمسين فلقة فأدركت كل رجل منها فلقة فقتلته وكانوا من بني عامر بن لؤي»[16].

والجبال في بعض المقاطع من أساطير الخلق هي العنصر الذي بواسطته استقرت الأرض بعدما كانت تميد كالسفينة في اليمّ. ففي إحدى الروايات المحمولة على ابن عباس أن الباري بعد أن خلق القلم «خلق النون فدحا الأرض عليها فارتفع بخار الماء ففتق منه السماوات فاضطربت النون فمارت الأرض فأثبتت بالجبال وأن الجبال لتفخر على الأرض إلى يوم القيامة»[17].

وفي أساطير «صورة الكون» أنهم كانوا يتوهمون الأرض على ظهر «نون» - أي الحوت - وأن «الحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاة على متن الريح» وأنه قد «تزلزلت الأرض فأمر (الباري) الأمواج فأرسلت عليها جبالاً جامدة فاستقرت وثبتت»[18] وقد يكون مصدر هذه الصورة أن «نون» في الميثولوجيا المصرية القديمة هو البحر

---

(14) الأزرقي: المصدر السابق ج 2 ص30 .

(15) هو بناء مستدير على شكل نصف دائرة أحد طرفيه محاذ للركن الشامي من الكعبة والآخر محاذ للركن الغربي وما بين جدار الكعبة الشمالي وبين الحطيم المكان المعروف بالحجر. الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 24 الهامش رقم 1.

(16) الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 62 - 63 وفيه أن إبراهيم قال لإسماعيل: «ائتني بحجر ليكون علماً للناس يبتدئون منه الطواف». وكان الركن مقدساً عند شعوب الشرق القديم حسب «دي مومبين» G. Demombyne: Le pélérinage à la Mecque P49 .

(17) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1 ص 146.

(18) انظر أخبار الزمان المنسوب إلى المسعودي: ص 26.
وانظر أعلاه الصخرة الخضراء التي غلظها كغلظ سبع سماوات وسبع أرضين التي استقرت عليها قوائم الثور الأسطوري الحامل للملك الحامل للأرض (الثعلبي: عرائس المجالس ص 4) وفي نهاية الأرب للنويري ج 1 =

الأسطوري أو المحيط البدئي الذي منه كانت الخليقة، نظير «أوقيانوس» لدى اليونان.

3.1.3 ـ جبل قاف الكوني:

إن مصدر أسطورة جبل قاف ما رواه المفسرون في تفسير الآية الكريمة ﴿قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (سورة ق ـ الآية رقم 1)، أو في تفسير الآية ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ (سورة لقمان الآية رقم 27) يخرجونها من سياقها المجازي. وجبل قاف هذا جبل أسطوري. فهو أبو الجبال كلها وعروقها جميعاً متصلة به ولذلك فهو من المعظم في تصورهم بحيث أنه محيط بالدنيا[19].

فعن علي بن أبي طالب أنه قال: «أول ما خلق الله الأرض عجّت وقالت يا رب تجعل عليّ بني آدم يعملون عليّ الخطايا ويلقون عليّ الخبائث فاضطربت فأرساها الله تعالى بالجبال فأقرها، وخلق الله تعالى جبلا عظيماً من زبرجدة خضراء خضرة السماء منه يقال له جبل قاف فأحاط بها كلها وهو الذى أقسم الله به...»[20].

وعن الواقدي صاحب المغازي «إن جبل قاف أبو الجبال كلها وقد جعل الله تعالى لكل جبل من جبال الدنيا عروقا متصلة به»[21]. وإذن فهو ليس جبلاً كسائر الجبال وإنما هو أصل ومبدأ لجبال الدنيا قاطبة. بل إنه بسبب صفاته تلك يصبح بحجم الكون ويكون له من القدرة ما يتيح له أن يخسف بالأرض ويحدث فيها الزلازل على نحو ما رأينا آنفاً مع الثور الأسطوري الذي تستند إليه الأرض في جملة ما تستند. ففي بعض الأخبار «إن الله وكّل بجبل قاف ملكاً عظيم الخلقة يقال له قاف. فإذا أراد الله تعالى زلزلة في الأرض

= ص 219 وقال محمد بن السائب الكلبي: إن الله عز وجل لما خلق الأرض ومادت بأهلها فضربها بجبل السراة فاطمأنت. ويعلق النويري على ذلك بأنه أعظم جبال العرب وأكثرها خيراً ويسمى الحجاز وهو الذي حجز بين تهامة ونجد. فتهامة من جهته الغربية مما يلي البحر ونجد من جهته الشرقية وهو آخذ من قعر عدن إلى أطراف الشام ويسمى هناك جبل لبنان. (المصدر السابق ص 219).

(19) مصدر هذه الأسطورة ـ ابن عباس؟ انظر مقال أندري ميكال في دائرة المعارف الإسلامية طـ 2 ص 418 مع مراجع إضافية حول جبل قاف. قارن ذلك بجبل Meru في التقاليد البوذية. عن جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية (الفرنسية) ص 157.

(20) الثعلبي: عرائس المجالس ص 5 وانظر: المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 46.

(21) ابن إياس الحنفي: بدائع الزهور في وقائع الدهور ص 22. أما عن ارتفاعه فقد قال قوم إن السماء مطبقة عليه والشمس تغرب فيه وهو الحجاب الساتر لها. «حتى توارت بالحجاب» وقال قوم إن منه إلى السماء مقدار ميل وأن الذي يرى من خضرة السماء مكتسب من لونه». النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219.

أو خسف ناحية، أمر ذلك الملك الموكل بجبل قاف أن يحرك عرقاً من عروقه فإذا حركه تزلزلت تلك الأرض أو خسف بها[22]. بل إن الجبل المذكور يتجاوز في بعض الروايات ذلك القدر ويغدو أجبلاً سبعة تضاهي في عددها عدد السماوات السبع والأرضين السبع. فعن أبي عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي حديث منسوب إلى ابن عباس يقول فيه:

«خلق الله من وراء هذه الأرض بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك البحر جبلاً يقال له قاف سماءُ الدنيا مرفوعة عليه. ثم خلق الله تعالى من وراء ذلك الجبل أرضاً مثل تلك الأرض سبع مرات. ثم خلق الله من وراء ذلك بحراً محيطاً بها ثم خلق من وراء ذلك جبلاً يقال له قاف، السماءُ الثانية مرفوعة عليه حتى عدَّ سبع أرضين وسبعة أبحر وسبعة أجبل وسبع سماوات. قال وذلك قوله تعالى: ﴿والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾[23]».

وقد استغل القصّاص المسلمون في المساجد وفي كتب «قصص الأنبياء» صفة هذا الجبل العظيم وجمعوا بينه وبين بطل عظيم آخر هو «ذو القرنين» في حوار بين الجبل والإنسان قال وهب بن منبه:

«إن ذا القرنين أتى على جبل قاف. فرأى حوله جبالاً صغاراً.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا قاف.

قال: فأخبرني ما هذه الجبال التي حولك؟

فقال: هي عروقي. فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً أمرني فحركت عرقاً من عروقي فتزلزل الأرض المتصلة به.

فقال: يا قاف أخبرني بشيء من عظمة الله تعالى!

فقال: إن شأن ربنا لعظيم تقصر عنه الصفات وتنقضي دونه الأوهام.

قال: فأخبرني بأدنى ما يوصف منها!

---

(22) يعلق المقدسي على قصة جبل قاف قائلاً: «وأما ما روي من القصص أن لكل أرض عرقاً متصلاً بجبل قاف والملك موكل به فإذا أراد الله أن يخسف بقوم أمر إليه أن حرك هذا العرق فإن صح ـ وما أراه يصح إلا من جهة أهل الكتاب وليسوا بأمناء على ما في أيديهم ـ فهو تشبيه وتقريب من أفهام الخلق». البدء والتاريخ ج 2 ص 37.

(23) تفسير ابن كثير ج 6 ص 395 - 396. ولمزيد من التفصيل انظر مقال آندري ميكال حول جبل قاف في دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ج 4 ص 418.

قال: إن ورائي أرضاً لمسيرة خمسمائة عام من جبال الثلج يحطم بعضها بعضاً. ومن وراء ذلك جبال من البرد مثلها لولا ذلك الثلج والبرد لاحترقت الدنيا من حر جهنم.

قال: زدني.

فقال: إن جبريل عليه السلام واقف بين يدي الله ترعد فرائصه فيخلق الله من كل رعدة مائة ألف ملك وهم صفوف بين يدي الله تعالى منكسو رؤوسهم لا يؤذن لهم في الكلام إلى يوم القيامة، فإذا أذن الله تعالى لهم في الكلام قالوا لا إله إلا الله وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ والمَلائِكَةُ صَفًّا لاَ يَتَكَلَّمُونَ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وقَالَ صَوَابا﴾ سورة النبأ - الآية 38 يعني لا إله إلا الله»[24]. ويتضح للقارىء أن هذه الحكاية الأسطورية في قالب تعليمي واضح يعتمد التمثيل وسوق المعلومات بطريقة غير مباشرة وأن الغاية الوعظية تتجلى بالخصوص من خلال القسم الثاني من الخبر حيث يتقمص الجبل صورة شيخ وقور.

4.1.3 - جبل سرنديب أو نوذ ونزول آدم عليه:

هو عندهم الجبل الذي أهبط عليه آدم وإذن فهو همزة وصل بين السماء والأرض في زمن موغل في القدم هو بداية الخليقة أيام كانت الحجارة رطبة لأن عليه آثار أقدام آدم أبي البشر، ولكنه جبل لا يخلو من سمات أسطورية أخرى إذ فيه تنشأ النار (البرق) وينزل المطر كل يوم وليلة. وهو مصدر لبعض الأحجار الكريمة مثل الياقوت الأحمر وهو عندهم أشرف الجواهر[25] والماس والطيب. وإذن تقترن قصة هذا الجبل بأسطورة أخرى عن أصل الطيب وأنه نزل مع آدم.

ويقول القزويني في ذلك «هو الجبل الذي أهبط عليه آدم عليه السلام وهو بأعلى الصين في بحر الهند ذاهب في السماء يراه البحريون من مسافة أيام، وفيه أثر قدم آدم عليه السلام مغموسة في الحجر وأنه يرى على هذا الجبل كل ليلة هيئة البرق من غير سحاب ولا بد له في كل يوم من مطر يغسل موضع قدم آدم عليه السلام ويقال إن

---

(24) الثعلبي: عرائس المجالس: ص 5.

(25) انظر علي أبو الوليد: الذخيرة في الحقيقة - ص 61: «كما لكل جنس من الأجناس نهاية وفي كل شيء من الخلقة غاية كالياقوت الأحمر من الأحجار والنخيل من نهاية الأشجار والفرس من الحيوان».

الياقوت الأحمر يوجد على هذا الجبل تحدره السيول والأمطار على الحضيض ويوجد به الماس أيضاً وبه يوجد العود»[26].

وفي رواية أن آدم مات بالهند على جبل اسمه «نوذ» ضمن خبر عن بناء الكعبة «حتى قدم مكة فكان كل مكان نزل به عمراناً وكان كل مكان تعداه مفاوز وقفاراً، فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي وبنى قواعده من حراء. فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات فأراه المناسك كلها التي يفعلها الناس اليوم، ثم قدم به مكة فطاف بالبيت أسبوعاً ثم رجع إلى أرض الهند فمات على نوذ» - وهكذا نصادف الجبل في بداية الخلق ونهايته.

5.1.3 ـ جبل أبي قبيس «أبو الجبال» ومحور الكون:

خلافاً لجبل قاف الأسطوري الذي لا حقيقة له، فإن جبل أبي قبيس هو الجبل المطل على مكة. ويتنزل في بعض الروايات المتأخرة منزلة «جبل كوني» Montagne cosmique آخر. وقد ذكره النويري معلقاً على رواية عن ابن عباس بشأن خلق الكون تختلف عن غيرها من الروايات في أنها تجعل البيت الحرام محوراً للكون وجبل أبي قبيس ـ لا جبل السراة كما في رواية محمد ابن السايب الكلبي ـ «أول جبل وضع» لما مادت الأرض عند بدء الخلق:

«كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السماوات والأرض.
فبعث الله ريحاً فعصفت الماء فأبرز عن حشفة في موضع البيت.
فدحا الأرض من تحتها.
فمادت. فأوتدها بالجبال».
ويضيف النويري: «فكان أول جبل وضع جبل أبي قبيس»[27].

ولنا وحدات أسطورية Mythèmes يمكن أن نعتبرها محاولة لتفسير كنيته «أبو قبيس» وأصلها، منها: ـ «أن آدم كنّاه بذلك حين اقتبس منه النار التي بين يدي الناس. وذلك بناءً على أن آدم في الأسطورة قد نزل فيما نزل من الأماكن جبل أبي قبيس، فأنزل الله إليه مرختين من السماء فحك إحداهما بالأخرى فأورثا ناراً. فلهذا سمي الجبل بأبي

(26) القزويني: عجائب المخلوقات ص 210 - 211 وفي طبقات ابن سعد ج 1 ص 38 أن الجبل هو نوذ.
(27) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219.

قبيس»[28]. ومنها أنه سمي باسم رجل من جرهم أو من مذحج كان يتعبد فيه اسمه أبو قبيس[29].

ـ ويفسر وهب بن منبه أصل كنية الجبل مستعرضاً قصة مفادها أنه هرب إلى ذلك الجبل رجل اسمه قبيس بن سراج الجرهمي «من رهط حقير» وأنه سعى بين حبيبين مية بنت مهليل بن عمار ومضاض بن عمرو بن مضاض الجرهمي فأوهمهما بأمور وفرق بينهما، ولما خرج مضاض في طلبه يريد قتله بعد أن علم من أمره ما علم خرج هارباً في البيداء فأعجزهم ولم يجدوا له من أثر[30].

وليس بالغريب بعد هذا أن نجد جبلاً آخر هو «ثبير» مسرحاً لحوادث ترجع إلى زمن البدايات منها أن الكبش الذي فدي به إسماعيل أو إسحاق نزل من ثبير[31] ومنها قصة نسور لقمان وقد أخذ أول نسر له من ثبير وكان «سمع منادياً لا يُرى شخصُه وهو يقول: يا لقمان المغرور ببقاء النسور اطلع رأس ثبير ليس يعدو قدرك المغرور»[32]. كما أن ثبيراً يقترن عند قريش بالشمس في شعائرهم عند الحج مثلما يتجلى ذلك في قولهم «أشرق ثبير كيما نغير».

6.1.3 ـ الحجارة وتجليات الإله والإنسان:

ومثلما انعدم كل فاصل بين عالم السماء وعالم الأرض في الأساطير، انعدمت الحواجز بين مختلف عوالم الطبيعة أيضاً. فالإنسان ينقلب فيها حجراً والحجر يغدو إنساناً. ومثل ذلك من الصخور «الصفا والمروة» ومن الجبال «أجأ وسلمى» في بلاد طيىء ومن الأصنام «آساف ونائلة».

1.7.1.3 ـ الحجارة وتجليات الإله.

تجسد الأنصاب والأصنام عند العرب قبل الإسلام ـ ونحن نتناولها أسفله من حيث أصولها ـ معنى المقدس على اختلاف المادة التي منها نحتت أو الشكل والقالب الذي

---

(28) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 103 ومعجم البلدان ص 94.
(29) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 219 ومعجم البلدان ص 94.
(30) كتاب التيجان ص 188 - 191.
(31) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ـ ص 175.
(32) أخبار عبيد بن شرية الجرهمي بعد كتاب التيجان لوهب بن منبه 356 - 357.

اتخذته. «سواء أكان صخرة مربعة مثل اللات معبودة ثقيف بالطائف أو مثل «سعد» الصنم الذي كان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية... وكان صخرة طويلة[33] أم كان مثل ذي الخلصة «مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن»[34] أم كان مثل «الجلسد» ـ بحضرموت ـ «كجثة الرجل العظيم... من صخرة بيضاء لها رأس أسود وإذا تأمله الناظر رأى فيه صورة وجه الإنسان»[35] أم كان من عقيق أحمر مثل هبل أو كان مثل رُضى / رضاء بيتاً لبني ربيعة[36].

2.7.1.3 ـ الحجارة وتجليات الإنسان: أسطورة آساف ونائلة.

إن الأساطير التي تحكي تحول الإنسان إلى حجر لهي من أساطير المسخ مثل أسطورة آساف ونائلة وأسطورة «آلهة قوم نوح» وكيف كانوا في الأصل خمسة رجال صالحين ماتوا في وقت واحد فنحتت لهم أصنام وأسطورة أهل البئر المعطلة الذين قتلوا نبيهم فمسخوا ولم يبق في بلادهم أحد إلا صار حجراً أسود[*].

يستفاد من بعض الأخبار التي لا تتناول آساف ونائلة مباشرة إلا أنها تحدد موضعهما وما كان يتصل بهما من طقوس أنهما كانا وثنين من أوثان قريش وأنهما كان في وقت ما متباعدين أحدهما بلصق الكعبة والآخر عند زمزم ثم قُرِّب بينهما في وقت متأخر[37]. ففي قصة حفر زمزم أن الهاتف الذي هتف بعبد المطلب في منامه أن احفر زمزم قد عين له موقع زمزم ـ الذي يُعتقد أن قبيلة جُرهم قد ردمته عند إجلائها من مكة ـ بأنه «بين الفرث والدم عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم» وكان ذلك الموقع بينهما وأن قريش حاولت صده عن أن يحفر في ذلك الموضع تقديساً لمكانة الوثنين[38]. وقد احتفظ لنا

---

(33) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 36 - 37.

(34) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 34 - 35.

(35) ياقوت الحموي: معجم البلدان ص 122 تحت مادة ج وانظر القاموس للفيروزابادي مادة «جسد» وياقوت الحموي معجم البلدان ص 122 وكتاب الأصنام ص 108.

(36) المرجع السابق ص 30.

(*) الكسائي: قصص الأنبياء ص 125.

(37) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 20. الأزرقي أخبار مكة: ج 1 ص 120 ـ وج 2 ص 234 ويصفهما بأنهما «حجران عظيمان».

(38) سيرة ابن هشام ج 1 ص 84 وفيه خبر عن ابن اسحاق «واتخذوا آسافاً ونائلة على موضع زمزم ينحرون عنده. وكان إساف ونائلة رجلاً من جرهم ـ هو آساف بن بغي ونائلة بنت ديك ـ فوقع آساف على نائلة في الكعبة فمسخهما الله حجرين. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 46. وطبقات ابن سعد ج 1 ص 83.

الأزرقي بشعائر الحج الجاهلي أيام كانوا يطوفون بالبيت عراة إذا لم يجدوا ثوباً من أحمسي[39] إعارة أو إجارة وأن الوثنين كانا من «المواقف» يقول في ذلك:

«فإن أعاره احمسي ثوباً أو أكراه طاف به، وإن لم يعزه ألقى ثيابه بباب المسجد من خارج ثم دخل الطواف وهو عريان، يبدأ بآساف فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ثم يأخذ عن يمينه ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه فإذا ختم طوافه سبعاً استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه، ثم يخرج فيجد ثيابه كما تركها لم تمس فيأخذها فيلبسها ولا يعود إلى الطواف بعد ذلك عرياناً ولم يكن يطوف بالبيت عرياناً إلاّ الضَّرُورَة من غير الحمس».

(. . .) فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه التي عليه، فطاف في ثيابه التي جاء بها من الحل، فإذا فرغ من طوافه نزع ثيابه ثم جعلها لقاً يطرحها بين آساف ونائلة، فلا يمسها أحد ولا ينتفع بها حتى تبلى من وطء الأقدام ومن الشمس والرياح والمطر. وقال الشاعر يذكر ذلك اللقا:

كَـفَـى حَزَنـاً كَرِّي عَلَيْـهِ كَأَنَّـهُ ... لَقاً بَيْنَ أَيْدِي ٱلطَّائِفِينَ حَرِيمُ[40]»

ويخبرنا الأزرقي في موضع آخر أنه لم تكن تدنو منهما امرأة طامث وهو ما يؤكد معنى القداسة وما تقتضيه من الطهارة. ومصداق ذلك قول بشر بن أبي خازم الأسدي ـ أسد خزيمة ـ:

عَلَيْـهِ الطَّيْـرُ مَا يَـدْنُونَ مِنْـهُ ... مَقَامَاتِ الْعَوَارِكِ مِنْ إسَافِ . [41]

ثم لنا رواية أخرى عن الواقدي وأشياخه أنهم «اتخذوهما يعبدونهما وكانوا يذبحون عندهما ويحلقون رؤوسهم عندهما إذا نكسوا»[42] وفي خبر آخر إضافة أخرى «وأن ثيابهما كلما بليت أخلفوا لهما ثياباً».

---

(39) انظر تعريفه أسفله الإحالة 40.

(40) الأزرقي: أخبار مكة ج1 ص 177 - 178 ـ ويعرّف الاحمسي بأنه المتشدد في دينه وضده الصرورة وأن «الحمس أهل مكة ـ قريش وكنانة وخزاعة ومن دان دينهم ممن ولدوا من حلفائهم والله كان من ساكني الحل». فهل كانت لتلك الظاهرة فضلاً عن دلالتها العقائدية دلالة اقتصادية هي تكريس سيطرة قريش الاقتصادية الدينية قبل الإسلام؟ انظر توفيق فهد T.FAHD: La divination chez les arabes. P.125 - 126 .

(41) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 120.

(42) الأزرقي: المصدر السابق ج 1 ص 122.

ويجد القارىء في المصادر الإسلامية حول آساف ونائلة ـ أساطير عن أصلهما ومنشأ عبادتهما. وتتفق الروايات على أنهما رجل وامرأة من جرهم ـ وإذن من أصل يمني ـ وأنهما قدما إلى الكعبة حاجّين فأتيا فيها منكراً ـ وهي البيت المقدس أو الحرام (يقولون إنه قبّلها أو وطئها أو أنهما أحدثا بها) على غفلة من الناس فمسخا حجرين.

إن بنية هذه الأسطورة بسيطة بما أنها تنطلق من حالة أولى طبيعية هي الحج ـ تليها خروج عن العرف يتمثل في إتيان منكر في البيت الحرام وتنتهي بالمسخ جزاء وفاقاً على ما اقترفا. يقول ابن الكلبي في هذا الشأن عن أبي صالح عن ابن عباس: «إن آسافاً ونَائلة رجل من جرهم يقال له آساف بن يعلى ونائلة بنت زيد من جرهم وكان يتعشقها في أرض اليمن. فأقبلوا حجاجاً فدخلا الكعبة، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت فمُسخا. فأصبحوا فوجدوهما مسخين. فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما. فعبدتهما خزاعة وقريش ومن حج البيت بعد من العرب»[43].

وتتكرر الروايات في سائر المصادر لولا أن القصة تأخذ منعرجاً آخر في رواية عن الواقدي تتعلق بمآل الصنمين بعد فتح الكعبة وتكسير ما كان بها من أصنام إذ ينشق الصخر عن البشر يقول: «فلما كسرت الأصنام كسراً فخرجت من أحدهما امرأة سوداء شمطاء تخمش وجهها عريانة ناشرة الشعر تدعو بالويل. فقيل لرسول الله في ذلك فقال: تلك نايلة أيست أن تعبد ببلادكم أبداً»[44]. والجدير بالملاحظة ههنا هو الانقلاب الجديد المتمثل في عودة نائلة إلى صورتها البشرية مع انقلاب آخر يتمثل في تحولها إلى سوداء شمطاء (عجوز)، وفي ذلك ما فيه من تقبيحها وكانت حسناء على غرار القصة التي تروى عن العزّى ومآلها مع خالد بن الوليد. والمفيد في هذه الرواية أن ما وصلنا من أخبار عن آساف ونائلة ـ إذا نظرنا إليها باعتبارها أسطورة جامعة من زاوية ذرائعية ـ أي باعتبارها علامة كبرى أو دليلاً غايته التأثير في جمهور يضعنا أمام ظاهرتين تبدوان متناقضتين في الروايات الأسطورية الإسلامية:

---

(43) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 9 وص 20 والأزرقي: أخبار مكة ص 91 - 90.
وفي رواية ابن إسحاق أن اسم الرجل آساف بن بغي واسم المرأة نائلة بنت ديك ـ سيرة ابن هشام ج 1 ص 84. ويقال لها أيضاً بنت ذئب أو بنت زفيل.

(44) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 122 وانظر أسفله أساطير الحيوان وأساطير الكائنات الخرافية وكيف أن الجن أو «شياطين الأصنام» قد تتشكل في صورة إنسان أسود في قصص البعثات التي أرسلت لهدم الأوثان وبيوتها.

ـ أولاهما المسخ وهو، مهما كان التأويل، ضرب من العقاب لزجر من تحدثه نفسه أن يأتي ما أتيا في مكان حرام.

ـ والثانية تقديسهما بل دخولهما ضمن طقوس الحج الجاهلي كما سلف أن رأينا من استلام آساف أولاً ونائلة آخراً ومن ذبح عندهما وحلق ونزع للثياب وطرحها لقاً بينهما لا يمسها أحد ولا ينتفع بها. إن مختلف القرائن المذكورة ولا سيما ما يوضع عليهما من الثياب تُخلَّفُ كلما بليت ليدل على معانٍ رمزية قد يصعب القطع بشأنها.

ولا شك أن لهذه الأسطورة وظيفة تعليلية في المقام الأول لأنها تفسر لنا أصل وجود الصنمين المذكورين. وقد تكون وضعت لأغراض شتى منها ما هو أخلاقي غايته تأكيد قدسية البيت وسُوء منقلب من ينتهكه (هو المسخ)، وهو التأويل الأخلاقي في الروايات الإسلامية الدينية من تشنيع على جُرهم وبغيها وظلمها حتى أن الأسماء التي أطلقت عليها (بنت بغي ـ بنت ديك) قد توحي بهذا المعنى. غير أننا نرجح أن آساف ونائلة كانا تجسيداً لمعتقدات أسطورية ولشعائر تتصل بعبادة الحجارة وأنهما يمثلان طوراً، الراجح أنه متأخر لأن تشكل الحجر في صورة إنسان مرحلة لا بد أنها كانت بعد تقديس الأنصاب. كما يمكن أن يكون لهما معنىً رمزي آخر. فقد تكون الطقوس المتصلة بهما طقوساً معبرة عن تقديس لمعنى الخصوبة ومبدأي المذكر والمؤنث في ذلك العالم المحْل مثلما نعرف ذلك عن الساميين. أفليس نصبهما معاً عند زمزم أمراً شبيهاً بما رأينا آنفاً مع هبل ونصبه على الأخسف ثم هل يكون آساف اسماً من الأسماء العربية أم تراه أعجمياً[45]؟.

3.7.1.3 ـ «أجأ» جبل لطيىء وصنم «الفَلس»:

يصف الكلبي صنماً من الأصنام يقال له الفَلْس وهو لطيىء:

---

(45) انظر مزمور لأساف في نسيب وهبة الخازن ـ أوغاريت ص 100. وأخيراً هل يكونان بعلاً وبعلة مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم مثل توفيق فهد: الكهانة عند العرب ص 15 - 16.
ومصطفى الجوزو: من الأساطير والخرافات العربية. ويؤول الأسطورة تأويلاً رمزياً فإذا هي «تجسيم رمزي للوعي الجماعي الذي يعكس بعض الحالات النفسية وبعض المخاوف الدينية التي تتصل بانتهاك المحرمات» ص 21. ويذهب شوقي عبد الحكيم إلى أنها إلهان للحب ـ معجم الأساطير ص 57 ويرجح جواد علي أنهما «مستوردان» من بلاد الشام رابطاً إياهما بقصة استجلاب عمرو بن لحي الأصنام منها. انظر المفصل في تاريخ العرب ج 6 ص 267. وقصة عمرو بن لحي واستجلابه الأصنام في كتاب الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 80.

«كان لطيء صنم يقال له الفَلس وكان أنفاً أحمر وسط جبلهم الذي يقال له أجأ، أسود كأنه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعقرون عنده»[46]. ولعل هذه السمات المتمثلة في التشابه بين شكل الجبل وشكل الإنسان منبع ما حيك حوله من أساطير عن أصله وأنه رجل في الأصل مسخ جبلاً. فـ «أجأ» عند بعضهم رجل جرهمي ـ وكانت لجدهم السيادة في مكة قبل خزاعة ـ[47] وهو في بعض الروايات الأخرى رجل من العماليق. ويروي ياقوت الحموي أسطورة طريفة عن هذا الجبل هي في الآن نفسه أسطورة حلول جد قبيلة طيء اليمنية الأصل في الجبل الذي ينسب إليهم:

«سار طيء بإبله وولده حتى نزل الجبلين فرآهما أرضاً لها شأن ورأى فيها شيخاً عظيماً جسيماً مديد القامة على خلق العاديين ومعه امرأة على خلقه يقال لها سلمى وقد اقتسما الجبلين بينهما. فأجأ رجل من العماليق يقال له أجأ بن عبد الحي عشق امرأة من قومه يقال لها سلمى فسألهما طيء عن أمرهما. فقال الشيخ: نحن من بقايا صُحار غنينا بهذين الجبلين عصراً بعد عصر أفنانا كرُّ الليل والنهار. فقال له طيء هل لك في مشاركتي إياك في هذا المكان فأكون لك مؤانساً وخلا؟ فقال الشيخ (الجبل) إن لي في هذا رأياً فأقم فإن المكان واسع... ويقال إن لغة طيء من لغة الشيخ (الجبل) الصُحاري والعجوز امرأته[48].

وخلاصة القول أنه سواء نظرنا إلى الحجارة والجبال على صعيد أول باعتبارهما عنصرين لهما دور ضمن أساطير الخلق والتكوين، أو نظرنا في مستوىً ثانٍ إلى ما حيك حولهما من أساطير وتساءلنا عن وظيفتها ـ فإن لها صلةً بمناطق من العالم متعددة ولا سيما إذا صرفنا اهتمامنا إلى الجانب الرمزي منهما واعتبرناهما لا مجرد شخص أو علامة لغوية فحسب.

فالحجارة والتربة عموماً تتصل بمعنى البدايات زمن الفطحل وبعضها قد نزل من السماء مثل الحجر الأسود وبعضها الآخر بحجم الكون مثل جبل قاف.

---

(46) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 59.

(47) إلى جرهم ينسب الرجل الذي يروى أنه نزل في الأخسف ـ بئر الكعبة التي كان يلقى فيها بما يهدى إلى الكعبة من حلي أو فضة أو طيب أو غير ذلك وهي البئر التي عثر فيها عبد المطلب على الغزالين والأسياف ـ الأزرقي ـ أخبار مكة: ص 244 - 245.

(48) معجم البلدان ـ ج 1 ص 123 - 127.

وهي وسيط أو ذريعة بمعانٍ مختلفة:

فهي المادة المقدسة أو الطاهرة لا التي تشيد منها البيوتات المعظمة مثل البيت الحرام بمكة. ووسيط بين السماء والأرض. فعلى جبل نوذ نزل آدم ومنه انتقل إلى جوار ربه بل هي أكثر من ذلك: فكما أن حجارة الحرم كانت بالنسبة إلى بعضهم جزءاً من الكعبة فكلاهما أنموذج مصغر من الكون بل محوره، يطوف حوله الطائف فيما كان يسمى بالدوار عند عرب الجاهلية ثم في الطواف الإسلامي.

إن الحجارة والجبال ـ وقد رأينا أنها واسطة بين السماء والأرض ـ يمكن اعتبارها بمثابة النموذج الأصلي لأنها تدخل مادياً ومعنوياً في صياغة الفضاء والبيت الحرام. فالكعبة قد شيدت من خمسة أجبل أو سبعة في رواية أخرى هي طور سيناء وطور زيتا ولبنان وهي جبال بالشام والجودي، وهو جبل بالجزيرة وبنيت القواعد من حراء وهو جبل بمكة[49]. ومهما يكن عددها (5 أو 7) ومهما يكن ترتيبها فهو مفيد من الناحية الرمزية فهي بعدد أركان الإسلام مثلاً أو أيام الأسبوع المماثل لعدد الكواكب السيارة كما سبق أن رأينا[*] وأياً كان موقع كل جبل ضمن تلك السلسلة فالمهم أن البيت المقدس بُني من جبال مقدسة وأن البناء أصبح هو الآخر مماثلاً للجبل فهل يوجد تماثل بين الانتقال من الصخرة إلى الجبل إلى البيت والانتقال من حياة الترحال إلى الاستقرار أو شبه الاستقرار ذلك شأن مؤرخي الأديان.

أما وظائفها ضمن الخطاب الأسطوري الذي يتناول الحجارة والأنصاب والأصنام فهي شتى:

ـ فهي أساطير «تفسيرية» ـ أي تفسّر بعض غوامض القرآن ـ كما رأينا مع بعض

---

(49) تاريخ الطبري ج 1 ص 62. انظر: الدميري حياة الحيوان الكبرى مادة «صرد» ص 62 وفيها حوار بين إبراهيم والجبل منه: «فلما انتهى إلى الحجر الأسود قال لابنه إسماعيل ائتني بحجر حسن يكون للناس علماً. فأتاه بحجر فقال ائتني بأحسن من هذا فمضى إسماعيل ينظر حجراً فصاح أبو قبيس يا إبراهيم إن لك عندي وديعة فخذها فأخذ الحجر الأسود فوضعه مكانه». الدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 62 وفي رواية أخرى ينسب الكلام إلى ابن عباس فيتغير ترتيب الجبال فإذا هي تباعاً: طور سيناء فحراء فطور زيتا فلبنان والجودي. وفي رواية وهب بن منبه «وثبير وأُحُد بدل لبنان والجودي». ـ الديار بكري: تاريخ الخميس ص 90.

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب.

الحروف المقطعة التي تفتتح بها بعض السور مثل «ق» و «ص» وما إليها من الفواتح أو من الآيات التي تتناول مظهراً من مظاهر الطبيعة.

ـ وهي أساطير تعليلية لأنها محاولات لتعليل أصول بعض الأسماء وتفسيرها تفسيراً لغوياً، والإسم باب من أبواب الأسطورة ووسيلة إليها لأن التسمية صورة من صور الخلق ولأن الاسم في الفكر الأسطوري ليس مجرد دليل لغوي وإنما هو أيضاً الشيء ذاته.

وعلاوة على ذلك، فنحن إزاء الأساطير التي تتعلق بالحجارة والجبال ونحوها حيال شبكات رمزية متراكبة، الراجح أنها تعود إلى أزمنة متباعدة مختلفة يمكن التوسل إليها عبر مختلف السنن التي تنتظم الخطاب الأسطوري مثل دراسة الفضاء والمكان ومختلف الأشكال والأحجام والألوان ومثل ما يلمحه القارىء لتلك النصوص من علاقات خفية بين مختلف مستويات الوجود. فهبل أو آساف ونائلة مثلاً هي الحجارة ـ والإنسان ـ والإله. واللات هي الصخرة المربعة ـ فهل هي أنموذج مصغر من الكعبة ـ وعندها تكون بشكلها المربع صورة من صور الكون بجهاته الأربع وكذا شأن سائر البيوتات المربعة أو الكعبات وشأن العزّى وكان لها بُسٌّ ـ أي بيت ـ إلا أن موطنها نخلات ثلاث وقد خرجت منها عجوز سوداء شمطاء عندما هدمها خالد بن الوليد على ما يروي الأخباريون وهي نفس الأسطورة التي نجدهم يسردونها عند استعراضهم لأصل الصفا والمروة، وإذن فهي تجمع بين البيت ذي الحمى وبين الإنسان والشجر.

3.2 ـ الأساطير ذات الصلة بالماء والآبار

الماء وسائر العناصر أو الاستقصات وهي التربة والنار والهواء أصل جميع المخلوقات ومبدأها في أساطير بدء الخلق سواء كان عذباً نميراً أو ملحاً أجاجاً، ماء يتنزل من السماء أو يجري نهراً أو بحراً أو في أعماق بئر تتفجر في «واد غير ذي زرع» فإذا هو زاخر بالحياة. بل هو أكثر من ذلك، لدى جميع شعوب العالم ـ فهو الأول، أصلاً لجميع الكائنات الحية، وهو الآخر ماءً هائجاً مائجاً وطوفاناً تعاقب به البشرية فيأتي على كل شيء ولكنه في آن ينبىء بتجدد الحياة على وجه الأرض وبخلق جديد. وإذن فلا عجب أن كان بما له من تلك الصفات وبكتلته التي تحتمل التشكل في جمع الأشكال رمزاً من رموز البشرية الحبلى بالدلالات ولا غرابة أن حاكت الشعوب القديمة حوله ما حاكت من

الأساطير، ولم يخل مخيال «الرجل الحديث» من بقايا ورواسب يظل الماء من خلالها نموذجاً أصلياً يغزو الخيال والوجدان وتستغله حتى وسائل الإشهار لما له من طاقة إيحائية لا ينضب لها معين[1].

1.2.3 ـ أسطورة الخلق من الماء العذب النير والماء الملح المظلم:

في أساطير الخلق الشيعية ما يذكّرنا بأساطير شعوب بلاد ما بين النهرين. فمبدأ الحياة عندهم ـ مثلما أسلفنا ـ مبدأ مزدوج هو «الأبسو» الماء العذب، الذي ينزل من السماء أي ماء الأنهار و«تيامات» مياه المحيط المالحة والأول منهما مذكر والثاني مؤنث[2].

من ذلك أن المغيرية من «غلاة» الشيعة ـ أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي ـ يرون أن الباري لما رأى أعمال العباد في كفه «غضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب والمالح مظلم والعذب نير» والخلق كله عندهم من البحرين فالكفار من البحر المالح المظلم والمؤمنون من البحر النيّر العذب[3]. وتجد الصورة نفسها ـ صورة الماء العذب والماء المالح وما ينشأ بينهما من مقابلات ـ في تصوير الخلق لدى الشيعة الإمامية. فمن الماء العذب خلق الله الجنة وأهل الطاعة ومن الملح الأجاج خلق النار وأهل المعصية. كما أن أصل الخير والشر في الأرض قد سطر منذ بدء الخليقة

---

(1) انظر بشأن رمزية الماء في مخيال الشعوب جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية ص 261.
وانظر بشأن استعمال النماذج الأصلية والأساطير ولا سيما الماء نموذجاً أصلياً في الإشهار لبعض مستحضرات التجميل ضمن صورة أسطورية عن العالم. Anne sauvageot: Figures de la publicité Figures du monde P.U.F 1987

(2) وكأن العربية ما تزال محتفظة برواسب تعود إلى أقدم العصور باسم آخر من أسماء البحر هو «يم» إله البحر القديم في نصوص رأس شمرا وما قد يكون له من صلة صوتية ومعنوية بالأمومة كما في الكلمة الفرنسية الدالة على البحر والأمومة بينما قد تكون كلمة «آبسو» الدالة على مبدأ الذكورة مثلما قلناه. وانظر «ملتقى البحرين» العذب والملح حيث كان آبسو وتيامات يمزجان مياهيهما في كتاب: Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan P.1 - 4 وعلاقة النهرين بتصور جزيرة هي مسكن إيل وفيها الجنة:

(*) Dumesnil: Nouvelles études sur les dieux et mythes de canaan p.36.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 6 و(الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 177 - 176) وانظر أيضاً: البغدادي: الفرق بين الفرق ص 227 - 228. والمؤمنون هم الشيعة وما سواهم الكفار.

عندما خلق الباري البشر فسوّاهم من تربة مزجت بالماء العذب الفرات والماء الملح[4]. بل إن أصل السرور والحزن لدى بني آدم هو أن أبا البشر ظل عند خلقه «ملقىً أربعين سنة يمطر عليه مطر الحزن ثم أمطر عليه السرور سنة واحدة فلذلك كثرت الهموم في أولاده»[5].

وربما تكون صورة المحيط الأزلي هذه التي نجدها عند السومريين والبابليين مجسدة في «نامو»/ «تيامات» مصدر الوحوش المخيفة المفترسة والثعابين المهولة، وعند المصريين في (نون) المحيط البدئي المذكر والمؤنث معاً[6] وعند اليونان فيما بعد في «أوقيانوس» نفس الصورة التي احتفظ لنا بها ابن قتيبة عن وجود بحر أسطوري تحت العرش هو الذي فسر به المفسرون «البحر المسجور»[7].

وربما كان البحرَ الذي يصوره المسعودي في قوله: «وتحت العرش بحر ينزل منه أرزاق الخلق والحيوان يوحي الله إليه فيمطر ما شاء من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى موضع يقال له الأبرم. فيوحي إلى الريح فتحمله إلى السحاب فتغربله». ويضيف «وتحت سماء الدنيا بحر من ماء يطفح من الدواب مثل ما في بحور الأرض مستمسك بالقدرة»[8]. وتتناقل الصورة فنجدها لدى المقدسي في شكل آخر: «قالوا تحت العرش بحر من ماء

---

(4) الكليني: كتاب الكفر والإيمان ـ عن نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية ـ تونس مسجل تحت رقم 40568. بدون ترقيم للصفحات.

ولذلك، فإن «عرش إبليس» فوق البحر المظلم. المسعودي: أخبار الزمان ص 41.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس ص 24 - 25،

وفي كتاب الدياربكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ص 37 - 38 إشارة إلى الصورة نفسها لكن مع حديث عن بحر تحت العرش يسمى بحر الأحزان هو الذي أمطر على آدم.

(6) انظر: صموئيل نوح كريمر: أساطير العالم القديم (الترجمة العربية) ص 25 - 26 و84 - 85 وأحمد الطبال: الماء في رمزيته الأسطورية والدينية ـ الفكر العربي المعاصر/ 25 ـ آذار نيسان 1983 ص 142 - 153. وجيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية ص 246. وفيه أن الإله نون المصري «رب الأسماك».

(7) يقول ابن قتيبة: . . . حدثنا إسماعيل بن أبي صالح في قول الله عز وجل: «والبحر المسجور» قال: إن علياً رضي الله عنه يقول: هو بحر تحت العرش». ويعلق على ذلك «وهذا شبيه بما ذكر في التوراة من أن السماء بين ماءين ـ كتاب المعارف ص 678 ط مصر 1934».

(8) المسعودي: مروج الذهب ط بلا ج 1 ص 31 - 32.

أخضر كمني الرجال يحيي الله به الموتى بين النفختين وهو الـذي قال الله عـز وجل ﴿صٓ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾[9].

وعلاوة على هذه الصورة التي لنا عن المـاء في أساطيـر الخلق والتكوين وفي أسـاطير صورة الكون فإن الماء جزء لا يتجزأ من تصور الجنة وأنهارها الأربعة أو الخمسة سيحـون وجيحون ودجلة والفرات والنيل[10] من عسل ولبن لذة للشاربين «من شـرب منها النغبـة فلا موت قد أمن هنالك الفوت» ـ على حد قول شيخ المعرة ـ فتنضاف إلى الماء معانٍ رمـزية أخرى يغدو معها رمز الحياة والخلود كما في أسطورة البحث عن عين الحياة في أسـطورة جلجامش التي لبست فيما بعد ثوباً إسلامياً في أسطورة ذي القرنين ورحلته في طلب عين الحياة[*].

إن تغلغل هذه المعاني المتصلة بالماء في ضمير الإنسان، إنسان الحضـارات القديمـة هو الذي يفسر لنا لماذا قدس الساميون المياه ومواردها من عيون وآبار ولماذا أنشئت حول أول من احتفرها بعض الأساطير ولماذا نصبوا عنـدها أصنامهم مثل هبـل وكان «في بـطن الكعبة على الجب» ومثل «آساف ونائلة» وكانت زمزم مطمورة بينهما[11].

---

(9) البدء والتاريخ ج 2 ص 10 - 11. . وفي المصادر المتأخرة يروى عن ابن عباس قوله: إن «المطر من بحر بين السماء والأرض وهو كثير المياه وفيه السمك والضفادع». أو «إن تحت العرش بحر فيه أسماك لها أجنحة تطير بها إلى الأرض فتحرق الشمس أجنحتها فتقع على الغمام فيلقيها الغمام إلى هـذا البحر فتربى فيه: ابن أياس الحنفي بدائع الزهور ط تونس ص 5 وص 16. وانظر صورة الخلق عند علي بن الوليد وكيف نشأ الإنسـان من ماء نظير مني الرجل نزل من السماء إلى أخاديد في باطن الأرض ـ الذخيرة في الحقيقة ص 59 ـ ورسالة المبدأ والمعاد ص 11.

(10) انظر مثلاً على ذلك فراس سواح: مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافـدين. «سِفْر الفردوس المفقود» وفيه تفصيل لصورة الجنة التوراتية من خـلال الإصحاحين الأول والثاني والجنـة السومـرية وأسـطورة دلمون والجنـة البابليـة وأسـطورة آدابـا الإنسـان الأول الـذي خسر الخلود تمـامـاً مثل آدم. ص 311 - 327. وعن قوم من أهل الأثر: «أن الأنهار الأربعة تخرج من أصل واحد من قبة في أرض الذهب التي من وراء البحر المظلم وهي سيحان وجيحان والنيل والفرات. وذكر بعضهم أنها من الجنة وأن تلك القبة من زبرجد وأن جميع هذه الأنهار قبل أن تسلك إلى البحر المظلم أحلى من العسـل وأطيب من رائحة المسـك» عن المسعودي: أخبار الزمان ص 243.
وانـظر دائرة المعارف الإسلاميـة مادة «الفـرات ج 2 ص 125 - 127. مقال هـارتمـان (Hartmann) عن كعب الأحبار.

(*) انظر أسفله أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية.

(11) (سـيرة ابن هشام ج 1 ص 116. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 47 وتتجلى هذه القـداسة بـربط الماء بـزمن الخلق فعن وهب بن منبه أن أصل العيـون من بكاء الأرض عنـد علمها بـأن سيخلق منهـا الأشقيـاء. وعن =

2.2.3 ـ بئر زمزم:

حفظ لنا أصحاب السير والأخبار وقصص الأنبياء روايات عديدة تتعلق ببئر زمزم المقدسة وأول من احتفرها وما حف بذلك من ظروف، ومعظم تلك الروايات منسوبة إلى علي بن أبي طالب وتعدد الروايات بالنسبة إلى عملنا هذا غنم لا غرم لأنه يسمح لنا بتتبع تطور قصة زمزم من روايتها البسيطة كما وصلتنا عن طريق ابن اسحاق إلى ما آلت إليه بعد مضي قرون بعد أن تضخمت من حيث حجمها الكمي أو أُلّف بين وقائعها ووقائع أخرى تأليفاً جديداً أو تمّ تحوير بعض الوحدات الأسطورية فيها تحويراً لا شك عندنا في أن له دلالته ومغزاه ضمن خطاب إسلامي أعيدت فيه صياغة مجرى الحادثة وربطت بأحداث أخرى تليق بجد النبي.

يقول ابن إسحاق مجملاً قصة حفر زمزم على يد عبد المطلب مذكراً بأصلها القديم رابطاً إياها بعهد إبراهيم وإسماعيل:

«بينا عبد المطلب بن هاشم نائم في الحِجْر إذ أُتي فأُمر بحفر زمزم وهي دفن بين صنمي قريش أساف ونائلة عند منحر قريش. وكانت جرهم دفنتها حين ظعنوا من مكة، وهي بئر إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام التي سقاه الله حين ظمئ وهو صغير. فالتمست له أمه ماء فلم تجده فقامت إلى الصفا تدعو الله وتستغيثه لإسماعيل ثم أتت المروة ففعلت مثل ذلك. وبعث الله تعالى جبريل عليه السلام فهمز له بعقبه في الأرض فظهر الماء وسمعت أمه أصوات السباع فخافت عليه فجاءت تشتد نحوه فوجدته يفحص بيده عن الماء من تحت خده ويشرب فجعلته جِسْياً»[12].

وفي «عرائس المجالس» للثعلبي رواية جامعة يؤلف فيها على عادته بين مختلف

= مجاهد أن ذلك من بكاء آدم بعد مفارقته الذنب وأنبت الله من دموعه العود الرطب والزنجبيل والصندل وأنواع الطيب وبكت حواء حتى نبت من دموعها القرنفل والأفاويه» ونجد الماء هنا عنصراً خالقاً في شكل الدموع. عن الدياربكري: تاريخ الخميس ص 56.

(12) سيرة ابن هشام ج 1 ص 116 والحسي الحفيرة الصغيرة وقيل أصل الحسي ما يغور في الرمل فإذا بحث عنه ظهر. وانظر القصة في طبقات ابن سعد ج 1 ص 83. والأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص50.
الثعلبي: عرائس المجالس. وتسمى فيه زمزم ركضة جبريل. ص 72.
وفي تاريخ اليعقوبي أن «هاجر بعد أن صعدت الصفا رأت بقربه طائراً أسود يفحص الأرض برجله وبعدها تفجرت بئر زمزم». الكسائي: قصص الأنبياء ـ ص 142 - 143.

الـروايات ونتخـذها نصـاً جامعـاً مرجعـاً لاشتمالهـا من ناحيـة على مختلف العنـاصر أو الوحدات التي نجدها في مختلف الروايات ولأنها من ناحية أخرى مثال من أمثلة الخطاب الإسلامي الذي تصاغ فيه مـواد الحادثـة صياغـة جديـدة فتكتسب دلالات رمزيـة جديـدة تنضاف إلى دلالاتها القديمة. يقول:

«روت الرواة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:

قال عبد المطلب بن هاشم:

بينا أنا نائم في الحجر إذ أتاني آتٍ فقال لي احفر طيبة. قلت ومـا طيبة؟ فـذهب عني ولـم يجبني.

فلما كانت الليلة الثانية جاءني فقال احفر درة! قلت وما درة؟ فذهب عني ولـم يجبني.

فلما كانت الليلة الثالثة أتاني فقال احفر المصونة. قلت وما المصونة. فذهب عني.

فلما كان من الغـد رجعت إلى مضجعي فنمت، فجاءني فقـال احفر زمـزم. فقلت وما زمزم؟ وكانت قد درست وغار ماؤها لما مضت أيام إسماعيل عليه السلام.

قال: بئر يستقي الحجيج منها عند منحر قـريش عند نقـرة الغراب وقـرية النمـل، فلما تبين لـه، قام فـدل على موضعـه وعرف أنـه قد صـدق فغـدا بمعـولـه ومعـه الحـارث بن عبدالمطلب وليس له ولد غيره يومئذ فلما علمت به قريش قاموا إليه فقالوا: يا عبدالمطلب إنها من آثار أبينا إسماعيل وإن لنا فيهـا حقاً، فـاشركنـا فيها. فقـال ما أنـا بفاعـل إن هذا شيء خصصت به دونكم وأعطيته من بينكم.

قالوا له فانصفنا فإنّـا غير تـاركيه حتى نخـاصـمك. قـال فاجعلوا بيني وبينكم من شئتم أخاصمكم إليه. قالوا كاهنة بني سعد بن هذيم(*). قال نعم وكانت في أطراف الشام.

فركب عبد المطلب ومعه نفـر من بني عبد منـاف، فركب من كـل قبيلة من قريش نفـر - قال الأرض إذ ذاك مفاوز - فخرجوا حتى إذا كانوا ببعض تلك المفاوز نفد ما كان معهم من الماء حتى أيقنوا بالهلكة فاستسقوا من معهم من قبائل قريش فابوا عليهم وقالوا إنّا بمفازة وإنّا نخشى عـلى أنفسنا أن يصيبنـا مثل مـا أصابكم. فلما رأى عبـد المطلب مـا صنع القـوم قال لأصحابه ماذا ترون؟ قالوا أن رأينا تبعاً لرأيك فأمرنا بما شئت. قـال فإني أرى أن يحفـر كل

(*) في الأصل هذيل وقد أصلحنا عن الأزرقي: أخبار مكة ص 2 ص 46.

رجل منكم لنفسه حفرة بما يجد من القوة فكل من مات منا دون صاحبه دفنه في حفرته. قال فحفروا وجلسوا ينتظرون الموت.

قال: ثم قال عبد المطلب: وما لنا لا نضرب في الأرض فعسى الله تعالى أن يرزقنا ماء. فارتحلوا ومن معهم من قريش ينظرون إليهم ما هم فاعلون. وتقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما أن انبعثت به انفجرت من تحت حوافر دابة عبد المطلب عين ماء عذب فكبّر عبد المطلب وكبّر أصحابه. ثم نزل فشرب منه وشرب أصحابه حتى رووا وملأوا أسقيتهم. ثم دعا القبائل من قريش فقال هلموا إلى الماء فقد سقانا الله تعالى وإياكم فشربوا وسقوا. ثم قالوا قد والله قضى الله لك علينا يا عبد المطلب والله لا نخاصمك في زمزم أبداً. أن الذي سقاك هذا الماء في هذه الفلاة فهو ساقيك زمزم فارجع، فرجع ورجعوا معه حتى وافوا مكة وخلوا بينه وبين زمزم، ولمّا جن الليل رأى عبد المطلب في منامه كأن قائلاً يقول له:

يَا أَيُّهَا المُدْلِجُ اِحْفِرْ زَمْزَمْ ... إِنَّكَ إِنْ حَفَرْتَهَا لَمْ تَنْدَمْ

وهي تُراثٌ مِنْ أَبِيكَ الأَعْظَمْ ... تَسقِي الحجيجَ حَافِلاً لَمْ يَنْقَمْ

فلما سمعه عبد المطلب قال وأين موضع زمزم؟ قيل له عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم. قال فغدا عبد المطلب ومعه ابنه الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنين أساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحر عندهما، فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر فقامت قريش إليه وقالوا والله لا نتركك أن تحفرها ووثنانا ومنحرنا عندها فجاء بالمعول وقام ليحفر حيث أمر.

وكانت قريش حسدته على ذلك لأنهم أخبروا أن جرهماً لما سكنت مكة أودعت في زمزم أموالاً وأسلحة للمصطفى ﷺ لما أخبرت أن الله تعالى باعث في هذه القرية نبياً من صفته وحاله كيت وكيت ولم يكونوا عرفوا موضعها. فلما أخبرت بذلك عبد المطلب نازعوه في ذلك فقال بعضهم لبعض دعوه يحفر فربما يخطىء الموضع فحفر غير بعيد فظهرت له العلامات فكبّر فعرفوا أنه لم يخطىء فتمادى حتى بلغ إلى تمثالين من ذهب وهما الغزالان اللذان دفنتهما جُرْهم ووجد فيها سيوفاً ودروعاً فقالت له قريش: يا عبد المطلب لنا معك في هذا شركة. قال لا ولكن نضرب بالقداح عليه. قالوا وكيف نصنع؟ قال اجعلوا للكعبة قدحين ولي قدحين ولكم قدحين فمن خرج قدحاه على شيء كان له ومن تخلّف قدحاه فلا شيء له.

قالوا أنصفت. فجعل قدحين أصفرين للكعبة وقدحين أسودين لعبد المطلب وقدحين ابيضين لقريش. ثم أعطوا القداح التي تضرب بها عند هبل.

وقام عبد المطلب فخرج السهمان الأصفران على الغزالين للكعبة وخرج الأسودان على الأسياف والأدرع لعبد المطلب وتخلّف قدحا قريش. فعلق عبد المطلب الأسياف والأدرع بباب الكعبة وضرب في الباب الغزالين الذهَب. فكان أول ذهب حليت به الكعبة. وكانت الرياسة والتقدمة لعبد المطلب قبل حفر زمزم فلما حفرها وأخرج منها ما أخرج ازداد بذلك في قريش عظماً وجاهاً ومنزلة وعافت الحجيج المياه التي كانت بمكة ونواحيها وأقبلوا على زمزم لما كان من عذوبة مائها لكونها من أثر إسماعيل عليه السلام وافتخرت بذلك بنو عبد مناف على قريش وعلى سائر العرب والله أعلم»[13].

3.2.2 ـ بئر الهرم:

وبنفس الشخص أي عبد المطلب تتعلق أسطورة موضوعها بئر في الطائف يقال إنه احتفرها وتسمى «بئر الهرم» وقد نازعه إياها حيان من قيس عيلان فاحتكموا إلى الكاهن الشهير سطيح على مائة من الإبل ـ وهو ما يدل على أهمية البئر في ذلك العالم ـ وترد هذه الوحدة الأسطورية المتمثلة في انبجاس الماء من تحت راحلته[14].

4.2.2 ـ بئر الأخسف[14م]:

الأخسف ـ وهي الجب العميق الذي في الكعبة على يمين من دخلها وهو الذي كانوا يلقون فيه ما يهدى إلى الكعبة من حلي أو ذهب أو فضة أو طيب أو غيرها[15] ـ أنموذج آخر من نماذج الآبار. ويرجع الإخباريون عهد احتفارها إلى إبراهيم وإسماعيل. كانت الأخسف بئراً مقدسة داخل البيت العتيق مثلما كان موضع زمزم مقدساً لأنه عند صنمي قريش أساف ونائلة وكان انتهاكها انتهاكاً لحرمة البيت العتيق ولذلك تجد روايات يحاول أصحابها تعليل تسمية البئر بالأخسف فيرجعون الكلمة إلى أصلها الإشتقاقي في اللغة ويجعلون أصل التسمية أن رجلاً من قبيلة جرهم ـ وهي التي ينسبون إليها البغي والفساد في الأرض في آخر

(13) الثعلبي ـ عرائس المجالس ص 73 - 75. وطبقات ابن سعد ج 1 ص 83.

(14) انظر تاريخ اليعقوبي ج 1 ص 250 - 248.

(14م) الخسيف البئر تحفر في حجارة فلا ينقطع ماؤها كثرة. عن أبي عبدالله محمد بن زياد الأعرابي (ت 150 هـ) كتاب البئر ص 56. تحقيق د. رمضان عبد التواب. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970.

(15) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 244 - 245.

عهد لها بمكة ـ نزل البئر المذكورة ليسرق ما فيها على حين غفلة من الناس فخسف الله به وأنزل حجراً فحبسه بها حتى خلصوه منها.

ويذكر الإخباريون أيضاً أن للبئر حارساً بعثه الله وهو ثعبان سكن الجب أكثر من خمسمائة سنة (وهو مقدار زمني أسطوري نجده في غير هذا السياق كلما اقتضى الأمر التعبير عن مدة زمانية خرافية) وذلك مدة جرهم فخزاعة فقريش لم يفارقها إلا بعد أن جددت قريش بناء البيت. ثم أرسلت إليه العناية الإلهية عقاباً اختطفه وطار به إلى جبل أجياد[16].

5.2.2. ـ بئر برهوت:

وكما أن الماء عنصر أساسي في أساس الخليقة والنهايات فإن البئر يمكن أن تكون هي الأخرى مركزاً من مراكز الحياة الاجتماعية أو نقيضاً لها أي باباً يفتح على عالم آخر هو عالم المنظور مثل «بئر برهوت» وتقع في فلاة عظيمة وادٍ عظيم بقرب حضرموت ماؤها أسود وهي حسب علي بن أبي طالب أبغض البقاع إلى الله تعالى ويقول بعضهم إن فيها أرواح الكافرين والمنافقين[17]. ولا ننس اتصال البئر ومائها غير الصافي بالسحر ولذلك علّق الملكان في قصة هاروت وماروت فوق بئر.

وإذا أرجعنا النظر الآن في جميع النصوص التي تتعلق بقصة حفر البئر باعتبارها نصاً واحداً، وقرأناها قراءتين الأولى عمودية والثانية أفقية أمكننا أن نتتبع القصة باعتبارها مجموعة من المتتاليات Séquences في مجرى الزمان أولاً، ثم باعتبارها نظاماً من العناصر أو الموتيفات Motifs الأسطورية له دلالته الخاصة من حيث هو نظام ومن حيث موقعه من الخطاب الذي يحتويه.

أ ـ الأصل: كانت زمزم أول ما كانت زمن إسماعيل على أغلب الروايات، ولكن بعضهم يذهب بها إلى زمن أكثر إيغالاً في القدم فإذا هي تعود إلى زمن آدم وبداية الخليقة.

ب ـ الواسطة ـ في معظم الروايات أن ظهور ماء زمزم واحتفار عبد المطلب لها بعد أن دثرت إثر خروج جرهم من الحرم إنما كان بعناية إلهية أو تدبير مدبر قولاً أو فعلاً.

فجبريل حسب رواية بن إسحاق السابقة هو الذي همز لإسماعيل بعقبه فانفجر الماء

---

(16) الأزرقي: المصدر السابق ج 2 ص 244 - 245.

(17) القزويني: عجائب المخلوقات ص 236.

وشرب منه إسماعيل. والهاتف هو الذي خاطب عبد المطلب في المنام فدعاه إلى حفر طيبة/ برة/ درة/ المصونة/ زمزم.

3.3 ـ الدلالات الرمزية.

ومهما تكن الاختلافات فالصلة المكانية بين الماء والمكان المقدس لها أكثر من معنًى. فالماء في عالم البداوة والترحال في فضاء ومناخ كالذي تتميز به جزيرة العرب هو أصل الحياة وسر استمرارها. وبدونه لا يستقيم أي شيء ولا يكون. فما كان الحلول بمكان أو الانتقال منه إلى آخر إلا بسبب الماء أو في سبيل الماء، وعديد النزاعات والحروب كانت تنشب بسبب بئر أو عين ماء ومختلف الروايات الأسطورية عن أصل زمزم والأخسف وغيرها من الآبار تعبر عن ذلك المعنى فتصل الآبار والعيون، مركز الحياة الاجتماعية، بجد أعلى أو بأحد الأسلاف الأقربين. فيغدو آدم أو إبراهيم أو إسماعيل أو عبد المطلب رمزاً من رموز الأب والجد واهب الحياة. ولا عجب فالبئر في اللغة العربية وفي الأحلام مؤنثة لأن ربها أو قيّمها ومستنبطها «يدلي فيها بدلوه» و «لأنها تحمل الماء في بطنها»[18].

1.3.3 ـ الماء والمقدس:

وإذن فنحن في هذا المقام إزاء أنموذج أصلي وموتيف أسطوري. فالأمر يتم دائماً بطريقة عجيبة تتدخل فيها قوىً غير منظورة تتحكم في مجرى الأمور وتتوسط بين عالم الأرض وعالم السماء وتضفي على الماء والبئر معنى القداسة. فهذا عبد المطلب يأتيه ـ حسب ما يروى ـ آتٍ يحدثه في صيغة أشبه ما تكون بكلام الكهان يأمره بحفر زمزم ويسميها بأسماء يعددها ويبين له موضعها ويرشده إلى الآيات الدالة عليها ويتحقق ذلك في عالم اليقظة:

«فأُتي عبد المطلب في المنام فقيل له: إحفر زمزم خبئة الشيخ الأعظم. فاستيقظ فقال اللهم بيّن لي، فأُتي في المنام مرة أخرى فقيل له: إحفر زمزم بين الفرث والدم عند نقرة الغراب في قرية النمل مستقبلة الأصنام الحُمر.

فقام عبد المطلب حتى جلس في المسجد الحرام ينظر ما سمي له من الآيات فنحرت بقرة بالحزورة فانفلتت من جازرها بحشاشة نفسها حتى غلبها الموت في المسجد في موضع زمزم فجزرت تلك البقرة في مكانها حتى احتُمل لحمها.

فأقبل غراب يهوي حتى وقع في الفرث فبحث عن قرية النمل. فقام عبد المطلب فحفر

(18) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 302.

هنالك[19]. وبعد أن خاصمه قومه فيها واحتكموا إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفد ماؤه وهو في طريقه إلى الشام ويئس وجماعته من قطرة ماء واحتفر كل منهم حفرة ينتظر الموت وأسلموا أمرهم أو كادوا تقدم عبد المطلب إلى راحلته فركبها. فلما انبعثت به انفجرت من تحت خفها عين ماء عذب»[20].

2.3.3 الماء والدم والفداء.

تفيد بعض الروايات أن عبد المطلب لما كان يحفر زمزم وابنَه الحارث وقد اشتد عليه أذى قريش حين نازعوه إياها ومنعوه من حفرها لمكانها منهم لأنها منحرهم وموضع وثنيهم آساف ونائلة «نذر إن وُفّق له عشرة أولاد أن ينحر أحدهم». إن الدم في نذر عبد المطلب فداء وقربان لواهب الماء والحياة. وهذا العنصر من القصة يجعلها تكرر على نحو غير مباشر قصة أنموذجية أخرى هي قصة إبراهيم وإسماعيل أو إسحاق. ويؤكد هذه العلاقة بين الماء والدم أن بئر زمزم القديمة التي طمرت لما رحلت عنها جرهم كانت عند منحر قريش أو المذبح تؤكد ذلك قصة عبد المطلب وانفلات البقرة من جازرها ودلالة الهاتف على موضع الطوي وأنه «بين الفرث والدم».

3.3.3 ـ الماء والمكان.

إن قدسية زمزم والأخسف والماء عامة مستمدة أيضاً من رمزية الماء أولاً باعتباره وسيلة تطهُّر بل رمزاً للطهارة وثانياً باعتبار الموقع والجوار الذي يقع فيه ماء زمزم. فلئن كانت الأخسف مستودعاً لما يقدم للكعبة من هدايا في زمن متأخر، فلعلها قد كانت قبل ذلك بئراً حقيقية تطفح ماء ثم جف معينها فصارت لها تلك الوظيفة الثانية وظيفة المستودع. وعلاوة على ذلك فلا بد أن قد كانت لزمزم هي الأخرى علاقة بالكعبة وتعظيمها لا سيما وهي تقع في مكان يبعد حوالي ثمانية عشر متراً عن الركن أي عن الحجر الأسود[21] بل لقد كان من الأسباب التي تذرعت بها قريش لمنع عبد المطلب من حفرها أنها تقع عند صنميها آساف ونائلة.

---

(19) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 42 - 47 في رواية أخرى لابن إسحاق «وجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عندها بين الوثنين آساف ونائلة».
وانظر رواية ابن اسحاق في سيرة ابن هاشم ج 1 ص 116.

(20) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 46.

(21) دومنبين G. Demombyne: Le pélérinage à la Mecque p.71.

وخلاصة القول إن الماء هو الأول والآخر، بصفته رمزاً للبدايات ولنهاية الكون ورمز الطهارة حساً ومعنًى، مقدس كالدم. هو ماء الحياة في أصلاب الآباء والأجداد ووسيلة التجدد والخلود، تبذل من أجله الحياة قرباناً ويكون الرحيل في طلبه كما في أسطورة قصة الخضر وبحثه عن عين الخلد[22]. ولذلك بقي الماء في المرثية العربية في الدعاء بالسقيا وبقيت بعض الطقوس الرمزية ومنها الثأر لتهدئة صداه وكان في مزاعمهم كالطائر يصيح اسقوني ولا يهدأ حتى يثأروا له ومنها سكب الماء على القبر أو في أثر الراحل[23].

3.3 الأساطير ذات الصلة بالنار

1.3.3 ـ النار عند العرب دليل لغويٌّ ورمزٌ:

للنار والنور أصل واحد في اللغة مشترك. ولئن تقابلت النار مع الماء مبدئياً على أساس التضاد لإختلاف طبيعة كل منهما برداً وحرارة ورطوبة وجفافاً وحركة بالنزول والصعود فإنا لا نعدم شبكة من العلاقات تصل بينهما سواء من حيث هما دليلان لغويان أو من حيث هما رمزان عند العرب أو عند سائر البشر في مختلف الأنظمة الرمزية التي ينشئونها لأنسنة الواقع والسيطرة عليه وتجاوزه في آن خاصة في الأساطير.

ونيران العرب في معاجم اللغة وكتب الأدب عديدة ومنها يمكن أن نتوسّل إلى الأسطوري من نظرة العرب إلى النار من خلال رمزيتها. وتستعمل النار إما علامة من العلامات يقصدون بها إلى معنًى مباشر متواضع عليه فتكون بمثابة «الإشارة» أو تكون ضمن الشعائر والطقوس رمزاً مثقلاً بالمعاني والدلالات.

فمن نيران العرب المشهورة نار القِرَى توقد للضيف يستهدي بها خاصة في ليالي الشتاء الباردة وهي محل فخر واعتزاز وهي النار التي ذكرها الحطيئة في قوله: [بسيط]

قَوْمٌ إذا اسْتَنْبَحَ الأَضْيَافَ كَلْبُهُمُ ... قَالُوا لأُمِّهِمُ بُولِي عَلَى النَّارِ

ومن نيرانهم نار الحرب وتسمى أيضاً نار الأهبة والإنذار وتوقد على الجبل إذا أرادوا حرباً

---

(22) الثعلبي: عرائس المجلس ص 193.

(23) انظر أسفله: أساطير الكائنات اللامرئية وخاصة مبحث الصدى والهامة. كقول النمر بن تولب:

أعاذلُ إن يصبحْ صدايَ بقفرةٍ ... بعيداً نآني صاحبي وقريبي

ترَيْ أنَّ ما أبقيتُ لم أكُ ربَّهُ ... وأن الذي أمضيتُ كان نصيبي

عن الجاحظ: البيان والتبين ج 1 ص 284.

أو توقعوا حرباً وأرادوا الاجتماع فتكون لمن بَعُدَ علامة ودليلاً وهي التي يذكرها ابن الرومي في قوله:

لَهُ نَارَانِ نَارُ قِرىً وحرب   تَرَى كِلْتَيْهِمَا ذَاتَ ٱلْتِهَابِ

مثلما يشير إلى ذلك عمرو بن كلثوم في معلقته: [وافر]

ونحن غداة أُوقِدَ في خَزَارٍ   رفَدْنَا فوقَ رِفْدِ الرافدينا[1]

وشبيهة بها نار التحالف أو ما يسمى أيضاً نار المهوِّل وهي نار كان العرب في الجاهلية يوقدونها عند التحالف ويدعون بالحرمان من منافعها على الذي ينقض العهد، وكانوا يطرحون فيها الكبريت والملح يفقع يهوِّلون بذلك تأكيداً للحلف[2].

ومنها نار يوقدونها خلف المسافر ولذلك تسمى نار الزائر والمسافر أو نار الطرد وربما أوقدوها خلف الزائر إذا كانوا لا يحبون عودته ودعوا عليه وهو عكس ما يفعلونه عندما يريدون عودته وهم يريقون خلفه الماء. وإلى هذا المعنى يشير بشار في قوله: [متقارب]:

صَحَوْتَ وَأَوْقَدْتَ للجَهْلِ ناراً   وَرَدَّ عليكَ الصِّبا ما استعارا[3]

وليست الناران الأخيرتان بعكس سابقتيها علامة أو دليلاً يُستدل به ويهتدى وإنما هي نار توقد ضمن عملية طقوسية رمزية تستند إلى تفكير أسطوري وفي عملية رمزية لاستجلاب الشر لاعتقادهم أن إيقاد النار خلف إنسان استبعاد لشره وأذاه ولذلك تجد في أقوالهم الشائرة: «أبعد الله دار فلان وأوقد ناره إثره»[4].

وتنعكس الآية أي الدلالة عندما يكون إيقاد النار للقادم من سفره وتسمى نار السلامة كما يقول الشاعر:

يا سُلَيْمَى أوقدِي النّارا   إن من تَهْوِيْن قد زارا

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 475 «وخزاز» جبل انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان. والنار في كلتيهما إشارة.

(2) الحيوان ج 5 ص 470 والنويري نهاية الأرب ج 1 ص 111. ونعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية ص 29 - 31،

(3) الجاحظ: الحيوان ج 5 ص 474 - 475.

(4) لسان العرب مادة «وقد».

وتوجد نار أخرى هي نار الاستمطار وكانت توقد «في الجاهلية الأولى»[5]. فإذا أجدبت الأرض وأمسكت السماء وانحبس المطر مدة عمدوا إلى السَّلَعِ والعُشَرِ وربطوها في أذناب البقر وأصعدوها إلى جبل وعر وأشعلوا فيها النيران ضاجّين بالدعاء والتضرع ويسمى ذلك تسليعاً. وقد بقيت رواسب هذا المعتقد في الشعر، كما في قول الورل الطائي: [بسيط]

لا درَّ درُّ رجالٍ خابَ سعيُهُمُ   يستمطرونَ لدى الأَزَماتِ بالعُشَرِ
أجاعِلٌ أنت بَيْقوراً مُسَلَّعةً   ذريعةً لك بَينَ اللهِ والمطرِ[6]

وقد يتساءل المرء ما علاقة إيقاد النار بالمطر؟ وما علاقتها بالبقر بالذات؟ ولعل ذلك أن يكون كما قال ابن الكلبي «تفاؤلاً للبرق» ولأن البقرة والثور في تصور الشعوب القديمة من رموز الخصوبة بجميع معانيها (النسل - والحرث)[*].

وهكذا تكون النار في مختلف الأمثلة التي رأينا وفي غيرها[**] رمزاً متعدد الأبعاد والدلالات فهي تتصل بالحياة والموت على حد سواء بل هي في مجال يربط بينهما ربطاً حميماً لذلك سنجدها في أساطير الخلق والتكوين وبداية الحياة على وجه الأرض.

2.3.3 - أصل النار في الأساطير

ليست لنا أسطورة شبيهة بأسطورة «برومثيوس» سارق النار من الآلهة فهل تكون تلك الأسطورة رهينة البيئة الجغرافية الباردة التي ولدتها؟ لا نستطيع الجزم بذلك - رغم أنه يمكن القول إن البطولة عند العرب تتمثل في إخماد النار - وما لنا عن أصل النار متأخر وهي فيه هبة من الله لآدم عندما أهبطه إلى الأرض وأنزل معه ما أنزل من أسباب الحضارة، وبعضهم يصل هذه الأسطورة بجبل أبي قبيس:

«حكى أصحاب التواريخ في حدوث النار أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض وحجّ

---

(5) والسلع «نبات أو شجر مر وقيل إنه سم له ورقة صغيرة شائكة كأن شوكها زغب وهو بقلة تنفرش كأنها راحة الكلب» أما العشر فهو من كبار شجر العضاه وهو ذو صمغ حلو وحراق مثل القطن يقتدح به وهو عريض الورق. (النويري نهاية الأرب ج 1 ص 110 هامش 1 و 2).

(6) الحيوان ج 5 ص 468 ويستشهد بثمانية أبيات تنسب لأمية ابن أبي الصلت في هذا الغرض. وانظر لسان العرب مادة سلع وعشر.

(*) جمع النويري نيران العرب ومنها أيضاً - نار الغدر - نار الصيد - نار الأسد - نار السليم - نار الفداء - نار الوشم - (النويري نهاية الأرب ج 1 ص 109 - 115).
(وانظر في الموضوع نفسه الجاحظ كتاب الحيوان ج 5 ص 466 - 481).

(* *) انظر أسفله.

نزل جبل أبي قبيس فأنزل الله إليه مرختين من السماء فحك إحداهما بالأخرى فأوريتا ناراً. فلهذا سمي الجبل بأبي قبيس»[7].

3.3.3 ـ النار في العقائد والطقوس:

إن ما أطلعنا عليه من النصوص لا يفيد أن النار كانت محل تقديس وعبادة من العرب قبل الإسلام رغم أن جيرانهم من الفرس كانوا من المجوس عبدة النار أللهم إلا ما يروى عن النار التي كانت تقدسها حِمْيَر وكانوا يتحاكمون إليها[*]. ولكن استعراضنا لأهم النيران عند العرب ومدلولاتها يفيد بما لا يدع مجالاً للشك أنه كانت للنار صبغة طقوسية. فهي تضرم في مناسبات جليلة كالحلف أو لغاية التأثير في مصير من يكرهون عودته، أو تضرم تفاؤلاً بالبرق عند التعشير والتسليع للاستسقاء وتدخل في باب ما يمكن أن نسميه بالمقدس. وفي هذا السياق بالذات تدخل نار المزدلفة الشهيرة التي يقال إن أول من أوقدها قصي بن كلاب من قريش في موسم الحج وكانت قريش لا تخرج من الحرم إلى عرفة[8]. وتُرجع بعض الأساطير الإسلامية أصل عبادة النار إلى بداية الخلق وبالذات إلى قصة قابيل وهابيل وتتصل النار بمعانٍ جديدة باعتبارها معدن إبليس والجان ورمز المعصية والشر والخطيئة:

«لما قتل قابيل أخاه هابيل وهرب من أبيه آدم إلى اليمن جاءه إبليس وقال له: إنما قبل قربان هابيل وأكلته النار لأنه كان يخدمها ويعبدها فانصب أنت أيضاً ناراً تكون لك ولعقبك فبنى بيت نار»[9].

أما النور وهو متفرع عن النار فهو المبدأ الذي خلقت منه الملائكة.

4.3.3 ـ أسطورة نار الحرتين وخالد بن سنان العبسي:

من أقدم المصادر التي ذكرت هذه النار التي تخرج عن النيران العادية المألوفة ابن الكلبي والجاحظ في كتاب الحيوان، وهو يسرد القصة منبهاً إلى أن المتكلمين لا يؤمنون بها أي أنها

---

(7) النويري نهاية الأرب ج 1 ص 103.

(*) انظر وهب بن منبه: كتاب التيجان (بيت رئام) ص 296 - 297.
وأخبار عبيد بن شرية ص 481 نذكر أيضاً نار الإله قزح. ويقول ابن قتيبة إنّ المجوسية كانت في تميم عن ابن قتيبة: كتاب المعارف ص 299 والألوسي بلوغ الأرب ج 2 ص 233 ومحمود سليم الحوت ص 117.

(8) الأزرقي أخبار مكة ج 2 ص 190 ويذكر أبو الوليد الأزرقي رواية تفيد أن بعضهم رأى النبي «في حجته وقد دفع من عرفة إلى جمع والنار توقد بالمزدلفة وهو يؤمها حتى نزل قريباً منها»: المصدر السابق ص 190.

(9) الطبري ج 1 ص 28 ط بولاق.

من بـاب الخرافـات والأساطـير رغم أنها قد تكـون حادثـة تاريخيـة تضخمت بفعل تنـاقلهـا فاحتفظت بها الذاكرة الجماعية في صورتها تلك. وتتعلق برجل اسمه خالد بن سنـان العبسي ويعدُّه بعضهم نبياً، من آياته أو معجزاته قصة نار ظهرت ببلاد العرب بالبادية بالحجاز بـين مكة والمدينة يقال إنها كانت تخرج من بشر أو من شعب في شق جبل كـأنها عنق الإبل فتـأتي على ما حولها وتعود إلى منطلقها وإن خالداً نازلها وغلبها بعصـاه. فقد روي عن ابن الكلبي أنه قال عنها:

«كان يخرج منها عنق فيسيح مسافة ثلاثة أو أربعة أميال لا تمر بشيء إلا أحرقته.

وإنّ خالد بن سنان أخذ من كـل بطن من بني عبس رجـلاً فخرج بهم نحـوها ومعـه درة حتى انتهى إلى طرفها وقد خرج منها عنق كأنه بعير فأحاط بهم.

فقالوا: هلكت والله أشياخ بني عبس آخر الدهر.

فقال خالد: كلا. وجعل يضرب ذلك العنق بالدرة ويقول بداً بـداً كل هـدي لله يؤدي أنا عبدالله خـالد بن سنـان. فما زال يضربـه حتى رجع وهـو يتبعه والقـوم معه كـأنه ثعبـان يتملك حجارة الحرة حتى انتهى إلى قليب فانساب فيه وتقدم عليه فمكث طويـلاً. فقال ابن عم لخالد يقال له عروة بن شب: لا أرى خالداً يخرج إليكم أبداً. فخرج ينطف عرقـاً وهو يقول: زعم ابن راعية المعزى أني لا أخرج. فقيل لهم بنو راعية المعزى إلى الآن. وفي هـذه النار يقول الشاعر:

كَنَـارِ الحـرَّتَـينِ لهـا زفـيرٌ　　　تَصُمُّ مَسَامِعَ الرُّجُلِ السَّميعِ»[10]

وفي كتـاب الحيوان روايـة أطـول فيهـا مـزيـد من الجـزئيـات والتفـاصيـل والتضخيـمات الأسطورية لا سيما في القسـم الأخير من القصة بعد سيطرته على النار وموته.

«نار خالد بن سنان أحد بني مخزوم من بني قطيعة بن عبس ولم يكن في بني إسماعيل نبي قبله. وهو الذي أطفأ الله به نار الحرتين وكانت ببلاد عبس. فإذا كان الليل فهي نار تسطع في السماء وكانت طيىء تنفش به إبلها من مسيرة ثلاث.

---

(10) النويري: نهاية الأرب ج 1 ص 113 والحَرَّة أرض ذات حجارة نخرة سود. والحرتـان هما حرة ليلى لبني مرة وحرة النار لغطفان. وأما حرة ليلى فهي من وراء وادي القرى من جهة المدينة وحرة النار قريبـة من حرة ليلى قـرب المدينـة عن معجم البلدان لياقـوت. وانظر أيضـاً: الثعالبي ثمار القلوب ص 456 وصبح الأعشى ج 1 ص 409.

وربما ندرت منها العُنُق فتأتي على كل شيء فتحرقه. وإذا كان النهار فإنما هي دخان يفور. فبعث الله خالد بن سنان فاحتفر لها بئراً ثم أدخلها فيها والناس ينظرون ثم اقتحم فيها حتى غيبها وسمع بعض القوم: هلك الرجل فقال خالد بن سنان: كذب ابن راعية المعزى لأخرجنَّ منها وجبيني يندى.

فلما حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا مت ثم دفنتموني فأحضروني بعد ثلاث فإنكم ترون عيراً أبتر يطوف بقبري. فإذا رأيتم ذلك فانبشوني فإني أخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة.

فاجتمعوا لذلك في اليوم الثالث. فلما رأوا العير وذهبوا ينبشونه اختلفوا فصاروا فرقتين وابنه عبدالله في الفرقة التي أبت أن تنبشه وهو يقول: لا أفعل إني إذن أدعى ابن المنبوش فتركوه».

ويعلق الجاحظ على هذه الأسطورة بقوله «والمتكلمون لا يؤمنون بهذا ويزعمون أن خالداً هذا كان أعرابياً وبرياً من أهل شرج وناضرة ولم يبعث الله نبياً قط من الأعراب ولا من الفدادين أهل الوبر وإنما يبعثهم من أهل القرى وسكان المدن»[11].

وفي روايات متأخرة تنضاف إلى القصة عناصر أخرى لا سيما في القسم الأخير منها فإذا مغالبة خالد للنار تشتمل على أعمال عدة ذات دلالة أسطورية لأنها تتعلق بالجن[*].

ذلك أن خالداً يقوم بجملة من الأعمال تفيد نوعاً من العلاقة مع الكون ورؤية له.

1 ـ فهو يخط لقومه خطاً في الأرض لا يَعْدُونَهُ وهذا من الأعمال الرمزية ومعناها أن النار رمز لقوىً غيبية أو لكائنات لا منظورة ـ كالجن ـ والمعتقد أنهم مجبولون من النار وأن صراعه مع النار هو صراع معها. أما رسم الخط فمعناه رسم حدود لمنطقة معزولة من تأثيرهم وهذا الفعل الذي أتاه خالد يفيد أنه كاهن أو نبي ظهر فيما يسمى بالفترة ـ بين المسيحية والإسلام ـ وهو ما تذكره بعض الأخبار وما كذبه الجاحظ[*].

2 ـ ويطلب منهم ألا يذكروا اسمه وإلا هلك. ولذكر الاسم كما هو معلوم علاقة بالسحر لأن الفكر الأسطوري يقوم على أن الجزء يمكن أن يقوم مقام الكل فيكون التأثير في الإنسان

---

(11) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 5 ص 276 - 278 ماءان لعبس: معجم البلدان مادة «ناضرة».

(*) هو موضوع الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية.

(*) انظر أسفله: الكون الأسطوري. الفضاء الأسطوري.

ممكناً بمجرد معرفة اسمه، وليس هذا بالغريب إذا تذكرنا دور الكلمة في أساطير الخلق وأنها بمثابة العمل والفعل.

3 ـ بعد أن ألجأ النار إلى بئر في وسط الحرة انحدر فيها فإذا فيها كلاب. والكلاب ولا سيما السود منها، كما رأينا في أسطورة الزهرة والمرأة التي ذهبت إلى بابل على كلب أسود مع المرأة العجوز طمعاً في مقابلة زوجها، هي من الجن في بعض المعتقدات عند العرب مثلما هي واسطة بين العالم الأرضي وعالم ما تحت الأرض.

«روى ابن أبي شيبة في خبر من طرق ملخصة أنه كان بأرض الحجاز نار يقال لها نار الحدثان في حرة بأرض بني عبس تعشي الإبل بضوئها من مسيرة ثماني ليال وربما خرج منها العنق وذهب في الأرض فلا يبقي شيئاً إلا أكله ثم يرجع حتى يعود إلى مكانه».

وجعل يضرب النار ويقول: «بدأ بدأ كل هدى الله مؤدى» حتى عادت من حيث جاءت وخرج يتبعها حتى ألجأها في بئر في وسط الحرة منها تخرج النار فانحدر فيها خالد وفي يده درة فإذا هو بكلاب تحتها فرضّهن بالحجارة وضرب النار حتى أطفأها الله على يده ومعهم ابن عم لهم فجعل يقول هلك خالد. فخرج وعليه بردان ينطفان من العرق وهو يقول: كذب ابن راعية المعزى لأخرجنَّ منها وثيابي تندى فسُمِّي بنو ذلك الرجل ببني راعية المعزى إلى اليوم»[12].

وعلى هذا فإن النار في الرمزية الأسطورية قرينة الكلب والجن والعالم السفلي وتتمثل بطولة خالد بن سنان العبسي في انتصاره عليها. إنّ أسطورة خالد بن سنان العبسي أسطورة مضادة لأسطورة بروميثوس الذي سرق النار من الآلهة وهذا طبيعي لأن بلاد العرب بلاد الحر لا بلاد البرد والثلوج ولهذا كان ما يناسب الدفء عندهم في تعابيرنا هو إما «قرّة العين» أو «ما يثلج الصدر» أو برد اليقين.

4.3. ـ الأساطير ذات الصلة بالهواء والريح

﴿فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾

(سورة الحجر آية 29)

﴿وأمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِريحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾

(سورة الحاقة آية 6)

الهواء رابع الأركان أو الاستقصات في مصطلحات الفلاسفة وأحد عناصر الطبيعة التي

(12) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 199.

لها دورها في أساطير الخلق وتصورات الكون ذات الطابع الأسطوري ومختلف القوى الفاعلة فيه بتأثيره الذي فرض نفسه على مخيلة البشر نفَساً هو نسمة الحياة ونسيماً رخاء تذلل لبعض البشر مثل سليمان وذي القرنين، فتكون طوع يمينهم أو تكون ريحاً عقيماً صرصراً لا تبقى ولا تذر.

1.4.3 ـ الرياح الأربع وجهات الكون الأربع:

صنف العرب الرياح قديماً حسب مصدر هبوبها وبه تسمى. فالجنوب: هي التي تهبّ من جهة الجنوب «وهي ريح تجمع السحاب وقيل الخيل»[13] أما الشمال فتهب من جهة الشمال وهي باردة يابسة ويقال لها ريح الشمال أما الصَّبا وتسمى أيضاً القَبول والمضاريح فهي ريح رخاء تأتي من ناحية الشرق إذا هبت على الأبدان العليلة أنعشتها، وتهبّ عند السَّحَر. أما الدَّبور وتسمى أيضاً العاصف والصرصر والعقيم فهي ريح لا ماء معها تهدم البناء وتقلع الأشجار[14]. وتوجد أربع رياح أخرى تدعى بالنكباء لأنها تُنكّبُ عن إحدى الجهات المذكورة فيكون جملة عدد الرياح ثمانية.

2.4.3 ـ الريح في أساطير الخلق والأصول:

فالريح أو روح الإله هي النفس الحي الذي نفخه الباري بعد خلق الإنسان من الصلصال. ومن المعتقدات الأسطورية القديمة لدى العرب وغيرهم من الشعوب. إن ريح الجنوب من الرياح اللواقح[15].

ومن ريح الجنوب المعدودة من اللواقح خلقت الخيل في أسطورة بديعة منوالها أسطورة الخليقة ومخاطبة الباري للريح طالباً إياها أن تجتمع على غرار مخاطبته الملائكة عند خلق آدم.

«حدثنا أبو عبدالله عقيل الأنصاري بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:

---

(13) انظر أسفله علاقة ريح الجنوب بخلق الخيل في فصل أساطير الحيوان.

(14) انظر تعريفها في فقه اللغة وأسرار العربية لأبي منصور الثعالبي ص 291 وما بعدها. والكسائي: قصص الأنبياء ص 285. وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ط تونس ص 7.

(15) عن الجاحظ أن من الحمر (ج حمار) من سفاده الريح ـ كتاب الحيوان ج 7 ص 244.
أحمد ديب شعبو: سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب ص 43 وما بعدها. الفكر العربي المعاصر عدد 1988/ 52 - 53.

قال رسول الله ﷺ: «لما أراد الله تعالى أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة لأعدائي وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت الريح: إلهي وسيدي ومولاي إني مطيعة.

فقبض منها قبضة فخلق فرساً وقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بناصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فأنت للطلب وأنت للهرب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحونني ويحمدونني ويكبرونني فتسبحني إذا سبحوا وتهللني إذا هللوا وتكبرني إذا كبروا»[16].

3.4.3 ـ الريح في أساطير الدمار الشامل:

تُعدُّ قبيلة عاد من العرب البائدة وتنسب إلى عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح أي أنها تنزل في زمن قريب من زمن الخليقة. ويذكر الإخباريون أن منزلهم اليمن بالشحر بالأحقاف ما بين عُمان إلى حضرموت في موضع يقال له رمل عالج. وينسبون اليهم القوة والشدة وعظم القامة حتى أن الواحد منهم كان طوله سبعين ذراعاً أو ثمانين وهم الذين أهلكوا في قصص القرآن بريح صرصر عاتية[17].

قال محمد بن إسحق والسدي: «بعث الله على عاد الريح العقيم فلما دنت منهم نظروا إلى الإبل والرجال تطير بهم الريح بين السماء والأرض فتبادروا البيوت فلما دخلوها دخلت عليهم الريح فأخرجتهم منها فهلكوا. فلما أهلكهم الله تعالى أرسل عليهم طيوراً سوداً لتلقيهم في البحر فألقتهم فيه»[18].

4.4.3 ـ الريح في أساطير النبي سليمان وذي القرنين.

والريح في أساطير النبي سليمان أو التي تجري مجراها مثل أسطورة ذي القرنين قوة خارقة. فهي بديل من الفرس أو من الجن مسخّرة بين يديه؛ من ذلك أن سليمان كان «إذا أراد أن يركب الريح دعا بالأرياح الأربعة (كذا) الشمال والجنوب والصَّبا والدبور ثم يبسط بساطه عليها وهو من السندس باطنه أحمر وظاهره أخضر أهداه الله له من الجنة لا يعلم طوله وعرضه إلا الله. وقيل كان طوله ستمائة وستين ذراعاً ثم يجلس على كرسيه والكرسي

(16) الثعلبي: عرائس المجالس. ص 269 وما بعدها.

(17) الثعلبي: عرائس المجالس ص 53.

(18) الثعلبي: عرائس المجالس ص 55.

على دُرْنُوك (ضرب من الطّنافس) من الجنة، وتركب العلماء معه.

فكانت الريح تحمله والطير تظله وزمام الريح بيده كما يمسك الرجل زمام فرسه فتغدي على مسيرة شهر وتعشي على مسافة شهر»[19].

ومن ذلك أن الصعب ذا القرنين يرى رؤيا تلعب فيها الريح دوراً يذكرنا بالنبي سليمان إذ تحشر له الإنس والجن وتمثل بين يديه خاضعة طائعة.

«قال وهب: فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الوحوش من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلّته.
وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفّت به.
ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فأرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الصَّبا إلى المغرب فهبّت بهم إلى المغرب.

ثم أرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.

فلما ذهبت الإنس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بهم الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبوا في سبيل الإنس والجن.

ثم أمر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.
ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.
ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل»[20].

وتلتقي جميع هذه المعاني التي تتصل بالريح في الأحلام وفي المخيال عامة. فهي رمز القوة والسلطان ولكنها تدل على معنيين اثنين متناقضين. فهي تدل على الخصب والرزق والنصر والظفر والبشارات، إذا ساقت السحاب مثقلاً بالمطر. وربما دلت على الجوائح والآفات إذا

(19) الكسائي: قصص الأنبياء ج 2 ص 285 ط إيزنبرغ والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 107.
(20) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83.

كانت دبوراً[21]. وتكاد الريح في الأسطورة تستوي والخيل ولذلك يقال في الفرس السريع إنه يسابق الريح أو هو خلق من الريح[22].

5.3. ـ الأساطير ذات الصلة بالشجر والنبات:

فيتبعه فيجيء به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله. فيقول الملك خذ ثمرة من هذا الثمر فاكسرها. فإن هذا الشجر يعرف بشجر الحور. فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار فيكسرها. فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان. فتقول من أنت يا عبدالله؟ فيقول أنا فلان بن فلان. فتقول: إنـي أمنى بلقائك قبل أن يخلق الله الدنيا بأربعة آلاف سنة.

(أبو العلاء المعري: رسالة الغفران طـ 7 دار المعارف ص 288).

قد سلف أن رأينا أن الطقوس قد تكون الجانب «العملي» من الأسطورة إذا نظرنا إلى الأمور في صيرورتها واستحالتها وأن الأسطورة قد تكون وضعت لتفسير أصل طقس من الطقوس أو شعيرة من الشعائر وأن المعتقد من المعتقدات الأسطورية قد يَّمحي ويتلاشى بصفته تلك إلا أنه يظل حياً في بعض العادات والتقاليد الطقوسية ومن خلال بعض الاستعمالات اللغوية ومختلف أوجه المجاز في الأدب.

وبناء على ما تقدم واستناداً إلى ما وصلنا من أخبار تتعلق بالشجر يمكن القول إن العرب كانوا يقدسون الأشجار وأن قد كانت لهم معتقدات أسطورية تتعلق ببعض الأنواع منها ولا سيما العُشَر والطلح والسَّمُر[23].

إن أصحاب السير والأخبار قد حفظوا لنا روايات عن «ذات أنواط» وهي شجرة خضراء عظيمة كانت قريباً من مكة وعن «نخلة نجران» وعن «سروة بسط» التي عضدها المتوكل فكان ذلك إيذاناً بتعجيل هلاكه فيما يزعمون[24]. وهي أخبار يمكن أن نرقى منها صُعُداً إلى

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 268.

(22) انظر أساطير الحيوان أسفله وكيف تقترن صورة الفرس في الخيال والأسطورة بالماء والريح.

(23) الطلح واحدتها طلحة والعُشَرُ واحدتها عُشَرة والسَّمُرُ واحدتها سَمُرة وكلها شجر عظام من شجر العظاه (انظر لسان العرب مادة طلح وعشر وسمر).

(24) ذات أنواط مذكورة ضمن «غزوة حنين» سنة ثمان بعد الفتح وهي التي طلب فيها بعض المسلمين من النبي أن يجعل لهم ذات أنواط مثلها لقريش. انظر مثلاً سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 130 ومعجم البلدان ج 1 ص 260. مادة أنواط. وعن نخلة نجران انظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 34 وياقوت الحموي: معجم البلدان ج 8 ص 260 مادة نجران. وعن «سروة بسط» انظر الثعالبي: ثمار القلوب ص 590 - 591.

العهود السحيقة التي لا شك أن العرب كانوا يقدسون فيها الشجر شأنهم في ذلك شأن عديد من الشعوب القديمة ولا جرم فالشجرة واقعاً (نخلة أو زيتونة) أو رمزاً (شجرة الحياة أو الخلد أو شجرة المعرفة أو شجرة اليقين) في أساطير الخليقة وسائر السياقات التي ترِد فيها محمّلة بدلالات عدة منشؤها إما الشجرة عامة وما تفيده من المعاني أو كل شجرة بعينها وما لها من رمزية.

1.5.3 ـ الأشجار المقدسة عند العرب:

كانت للعرب أشجار مقدسة يعظمونها ويخصونها بجملة من الأعمال الطقوسية منها احتفاؤهم بها في مواسم معلومة وتعليق الأثواب والأسلحة والحلي عليها والذبح عندها. وقد تكون المرحلة التي وصلتنا عنها بعضُ تلك الأخبار متأخرة إلا أنها تشي بتغلغل تقديس الأشجار عند العرب قبل الإسلام بما أن بعض الشعائر المتصلة بها ظلت حتى أيامنا هذه[25]. ولا بد أن ذلك التقديس ليس متجهاً إلى الشجرة بصفتها مظهراً من مظاهر الطبيعة كما قلنا ذلك في شأن الحجارة والجبال ولكن إلى ما تدل عليه وترمز إليه. ومن الأشجار الشهيرة:

1.1.5.3 ذات «أنواط»/ سدرة:

لقد عرّفوها بأنها «شجرة عظيمة خضراء»[26] ويذكرنا اسمها المركب المبدوء بذات بأسماء بعض معبودات العرب الجاهليين مثل ذات حين وذات بعدن (أي الشمس) ولذلك فإن النبي لما قال له أبو واقد الليثي وهو الحارث بن مالك في غزوة حنين مع جماعة من المسلمين: «يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط». كما لهم (أي قريش) ذات أنواط أنكر ذلك وكبر وشبه قوله ذاك بقول قوم موسى لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة[27]. وكانَ العرب يأتونها قبل الإسلام كل سنة تعظيماً لها فيعلقون عليها اسلحتهم ويذبحون عندها وكانوا إذا حجوا علقوا عليها أرديتهم ودخلوا الحرم بدون أردية[28].

---

(25) محمود سليم الحوت ص 111 ويشير إلى مكانة الأشجار عند السريان ولا سيما في بلاد اليونان [ومصدره في ذلك روبرتسن سميث: أديان الساميين ص 186 - 191].

(26) سيرة ابن هشام ج 4 ص 70. والأزرقي أخبار مكة ج 1 ص 130.

(27) المرجع السابق ص 130.

(28) انظر معجم البلدان ج 1 مادة أنواط.

2.1.5.3 «نخلة نجران»:

ومن مظاهر تقديس النخلة قديماً «نخلة نجران» و «كان أهل نجران ـ حسب ابن هشام صاحب السيرة» ـ يعبدون نخلة طويلة بين أظهرهم لها عيد في كل سنة وإذا كان ذلك العيد علقوا عليها كل ثوب حسن وجدوه وحلي النساء ثم خرجوا إليها فعكفوا عليها يوماً»[29] وتتميز النخلة كما هو معلوم بخضرتها الزاهية الدائمة لأن أوراقها لا تسقط البتة ولذلك شبهوها في الإسلام بالمسلم في حديث مأثور عن عبدالله بن معمر[30].

3.1.5. النخل مثوى العزى:

والنخلة شجرة إلّا أنها محل الإله ومنزله ولذلك تفيد بعض الأخبار أن العزى كانت بواد من نخلة الشامية يقال له حراض حمت لها قريش منه شِعْباً وأنها كانت تخصها بالزيارة والهديّة دون غيرها وأن ظالم بن أسعد المُرِّي الذي ينسبون إليه اتخاذها لأول مرة قد بنى عليها بيتاً وأن صنمها كان أعظم الأصنام عند قريش[31].

والعزى في القصة الأسطورية التي تُروى عن هدم خالد بن الوليد إياها «شيطانة تأتي ثلاث سمرات ببطن نخلة»[32]. وإذن فيمكن القول إن العزى مسكن الآلهة وكانت تتوحد وصنمها والسمرات الثلاث فضلاً عن أنها المرأة الحبشية التي خرجت منها نافشة شعرها. ولذلك لم يتم القضاء عليها إلا بعضد السمرات الثلاث.

يقول ابن الكلبي: «كانت العزى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلة. فلما افتتح النبي ﷺ مكة بعث خالد بن الوليد وقال له: إيت بطن نخلة فإنك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى! فأتاها فعضدها. فلما جاء إليه عليه السلام، قال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثانية! فأتاها فعضدها. ثم أتى النبي عليه السلام فقال: هل رأيت شيئاً قال: لا. قال: فاعضد الثالثة! فأتاها فإذا هو بحبشية نافشة شعرها واضعة يديها على

---

(29) سيرة ابن هشام ج 1 ص 34.

(30) قال رسول الله ﷺ إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل المسلم فحدثوني ما هي؟ قال عبدالله: فوقع الناس في شجر البوادي ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت. ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله؟ فقال هي النخلة. والنويري: نهاية الأرب ج 11 ص 170.

(31) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 18 - 17 و 25 - 26 - 27.

(32) ابن الكلبي: المصدر السابق ص 25 - 26.

عاتقها تصرف بانيابها وخلفها دبية بن حرمي الشيباني ثم السلمي وكان سادنها. فلما نظر إلى خالد قال: [طويل]

أعُزاءُ شُدّي شَـدَّةً لا تَكْذِبِي — على خالد ألْقي الخمارَ وَشَمِّري!

فإنكِ إلاّ تقتـلي اليومَ خـالداً — تَبوئي بِذلٍ عـاجـلٍ وتَنَصَّري

فقال خالد: [رجز]

يا عزُّ كُفْرانَكِ لاَ سُبْحَـانَكِ! — إنّي رأيتُ الله قَـدْ أهَـانَـكِ

ثم ضربهـا ففلق رأسها فـإذا هي حُمـة. ثم عضـد الشجـرة وقتـل دُبّيـة السـادن ثم أتى النبي ﷺ فأخبره».

4.1.5.3 ـ العبلاء مثوى «ذي الخلصة»:

الخلصة أو ذو الخلصة من أصنام العرب المشهورة و«كان مروة بيضاء عليهـا كهيئة التـاج» وكانت على ما يقول الرواة بتبالة بين مكة واليمن. وقد استقسم عنـدها أحـدهم وكان أبـوه قُتل فخرج الناهي فأبى أن يأتمر بأمره وخرج يطلب ذحله وهو القائل: [رجز]

لَوْ كنتَ يا ذا الخُلَصِ الموتورا — مثـلي وكان شَيْخُـكَ المقبـورا

لَمْ تَنْهَ عَنْ قَتْلِ العداةِ زُورا[33]

غير أن ذا الخلصة أيضاً بنيان مبنيّ لعله أشبه بالبيت العتيق مضـاهاة لـه، وشجرة أرطى بجـانب البيت المذكـور تسمى العبلاء[43] والخلصـة عند الأزرقي مؤنثـة لا كما رأينـا آنفـاً في الرجز السابق وكانوا يفعلون معها ما رأيناهم يفعلون مع ذات أنواط: فقـد «كانـوا يلبسـونها القلائد ويهدون إليها الشعير والحنطة ويصبون عليها اللبن ويذبحون لها ويعلقون عليها بيض النعام»[35].

ونستنتج مما سبق اشتراك الصخرة البيضاء وشجرة الأرطَى في التسمية وفي الجنس (إذا ما

---

(33) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص34 وما بعدها.
وهب بن منبه: التيجـان في ملوك حمير ص 252 وينسب الشعـر إلى أبي ذؤيب الهـذلي. وبعضهم ينسبـه إلى امرىء القيس بن حجر. وانظر ياقوت الحموي: معجم البلدان ج 3 ص 475.

(34) الأزرقي: أخبار مكة. تعليقات المحقق لطبعة دار الأندلس رشدي الصالح ملحس ص 385.

(35) المصدر السابق.

اعتبرنا ما يهدى اليهما) فهل هو مجرد اتفاق أم تراه يدل على تراكب بين ظاهرتين تعودان إلى أطوار سابقة كان العرب فيها يقدسون الحجارة والأشجار؟ كما نستنتج أنهم كانوا يعاملونها معاملة المرأة من جهة (القلائد) ويهدون إليها ما تنبته الأرض وما ينتجه الحيوان رموزاً تدل على الخصب والنماء تيمناً وتبركاً. وتقديس العرب للشجر والنبات عموماً ليس بالأمر الغريب سواء اعتبرنا أنهم من الساميين وكانت النخلة شجرتهم المقدسة في مصر وبابل وفينيقيا والجزيرة[36]، أو اعتبرنا الإطار الطبيعي الذي فيه كانوا يتحركون. ولا غرابة فقد كانت الشجرة بالنسبة إليهم صنواً للحياة سواء نظرنا إلى الشجرة من حيث هي كائن واقعي أو من حيث هي رمز حي.

فمن النخلة التمر طعاماً سائغاً وذخراً أو عدة للسفر والنبيذ نشوة وانفتاحاً على عالم لا يكدر صفْوَهُ الموتُ، فلا غرو أن كانت شجرة عشتروت المقدسة (وهي آلهة الخصب والجنس). وفي ظلها أو في ظل سدرة يتفيأ البدوي من هجير الصحراء ورمضائها. ولا بد أن خضرة السمر والطلح والعشر والنخل وغيرها من الشجر والنبات كانت تستلفت الانتباه بجذورها الضاربة في الأرض وقامتها المنتصبة شامخة وبأوراقها الخضراء الزاهية التي لا تكاد تسقط في عالم سمتُه الأساسية المحل والجدب متصلة هكذا بالتراب والماء والهواء مرتفعة في عنان السماء. وإذن فهي رمز التجدد والشباب الحي ونسغ الحياة التي لا ينضب معينها[37] حتى إنها لتكاد تمثل بالقياس إلى الإنسان كما رأينا آنفاً مع الجبال رمزاً للخلود فلم لا يقدمها العربي - والشاعر العربي حديثاً يصفها بأنها أرض عربية - ولماذا لا يراها محلاً ينزل فيه الإله بل كيف لا تكون حتى ضمن تصوره في ظل الإسلام لـ «سدرة المنتهى» أو «شجرة طوبى» في الجنة(*)؟ وكيف لا تكون في أساطير البدايات من أول ما خلق الباري؟.

---

(36) شوقي عبد الحكيم: معجم أساطير وفولكلور العالم العربي ص 665 - 667.

(37) لمزيد التوسع في فهم الشجرة وما ترمز إليه انظر خاصة: ميرسيا إلياد ويجعل لها سبعة معان أو تأويلات أساسية في كتابه Traité d'histoire des Religions P231 - 238 و jean Chevalier et Alain Gheerbrant معجم الرموز (بالفرنسية) ط 1988 ص 62 - 68. (مقال شجرة) وص 579 مقال (كتاب).

(*) ذكر في صفتها أنها: «في الجنة أصلها في قصر النبي ﷺ ولها في كل قصر غصن كالشمس في الدنيا، لها في كل دار ضوء. وفي خبر عن النبي ﷺ أن بطحاءها ياقوت أحمر وترابها مسك أذفر ووحلها عنبر أشهب وكثبانها كافور ويسرها زمرد أخضر وأفنانها سندس وإستبرق وزهرتها رياط صفر وورقها برود خضر وثمارها حلل حمر وصنوها زنجبيل وعسل وعشبها زعفران مرتفع يتفجر من أصلها أنهار السلسبيل والرحيق والعسل ولو سار راكب الجواد في ظلها مائة عام لم يقطعها. وكان الطاووس يسكنها» عن الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 48.

إن هذه المعاني المتعددة التي للشجرة عامة ولمختلف أنواع النبات قد جعلت الشجرة بمثابة الأنموذج الأصلي تجسد في بعض الأساطير الإسلامية عن أصل بعض الأشجار والنبات وقصتها على وجه الأرض.

2.5.3. ـ الشجر والنبات في الأساطير:

تشترك جميع أساطير الشجر والنبات في أنها من أصل سماوي هو النموذج الأول الذي أخذت منه ويتجلى الفكر الأسطوري ببعض مميزاته الخاصة. فالأشجار والنبات قد وجدت في زمن البدايات المقدسة وحسب منطق خاص وسببية من نوع خاص هي السببية كما في الفكر الأسطوري لا كما في الفكر العلمي أو التجريبي.

1.2.5.3 ـ أصل الحنطة والشعير:

في الرواية العربية الإسلامية عن أصل الحنطة والشعير علاقة بينهما وبين خلق آدم وحواء وتماثل غريب: فكما أن حواء نشأت من آدم كذلك نشأ الشعير من الحنطة. وتتوزع الأدوار فيها بين آدم وحواء توزعا يذكرنا بالشجرة المحرمة وتحريم الباري عليهما أن يمسّاها ومعصية حواء للأمر الإلهي. ومصداق ما قلناه الأسطورة التالية:

«إن جبريل ـ وعند بعضهم ميكائيل ـ أتى آدم عليه السلام بحفنة من الحنطة وقال: هذا الذي اخترته على جنة رب العالمين هو رزق لك ولولدك. فعمد آدم إلى قبضة منها وعمدت حواء إلى قبضة فقال آدم لحواء لا تزرعي فخالفته. فجاء الذي زرعت حواء شعيراً»[38].

2.2.5.3 ـ أصل الطيب:

وأصل الطيب مثلاً «أن آدم عليه السلام أُهبط إلى الأرض وعلى رأسه إكليل من شجر الجنة. فلما صار إلى الأرض ويبس الإكليل تحاتّ ورقه فنبت من ذلك الورق أنواع الطيب». بل يذهب بعضهم إلى أن أبا البشر لما علم الله مهبطه إلى الأرض» جعل لا يمر بشجرة من شجر الجنة إلا أخذ غصناً من أغصانها فهبط إلى الأرض وتلك الأغصان معه فلما يبس ورقها تحاتّ فكان ذلك أصل الطيب»[39]. وتجسم هذه الأسطورة مثال الأنموذج السماوي لما هو على وجه الأرض.

---

(38) القزويني: عجائب المخلوقات ص 324 وانظر قبلها ص 317.

(39) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ج 1 ص 62. ورأينا أعلاه أن الطيب نبت من دموعه. انظر الإحالة ص 303.

3.2.5.3 ـ أصل الثمار:

وللثمار في الأساطير مصدر سماوي. ولنا أسطورة تفصّل فيها الأنواع التي نزل بها آدم وهي بتفصيل علماء النبات أليق وبهم أعلق.

«وقيل إن من الثمار التي زود الله عز وجل آدم حين أهبطه إلى الأرض ثلاثين نوعاً: عشرة منها في القشور وعشرة لها نوى وعشرة لا قشور لها ولا نوىً. فأما التي في القشور منها فالجوز واللوز والفستق والبندق والخشخاش والبلوط والشاهبلوط والرانج والرمان والموز».

«وأما التي لها نوىً منها فالخوخ والمشمش والإجاص والرطب والغبيراء والنبق والزعرور والعناب والمقل والشاهلوج.

وأما التي لا قشور لها ولا نوى فالتفاح والسفرجل والكمثرى والعنب والتوت والتين والأترج والخرنوب والخيار والبطيخ»[40].

4.2.5.3 ـ النخلة أخت آدم:

في حديث مشهور «أكرموا عماتكم النخل» وقد شرحه بعضهم بأن النخلة خلقت من فضلة طينة آدم. ولا بد أن هذا الربط المتين بين النخلة والإنسان عامة والمسلم خاصة له سند يستند إليه. فالقزويني في كتابه ذي المنزع العلمي يذكر أن النخلة شجرة مباركة لا توجد إلا ببلاد الإسلام ويعقد بينها وبين الإنسان مقارنة طريفة فيخلص إلى ما يلي: «إنها تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها وامتياز ذكرها عن أنثاها واختصاصها باللقاح. ولو قطع رأسها هلكت ولطلعها رائحة المني، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها والجُمّار الذي على رأسها لو أصابه آفة هلكت النخلة كهيئة مخ الإنسان إذا أصابه آفة، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان وعليها ليف كشعر يكون على الإنسان»[41].

---

(40) المصدر السابق ص 63 - 64. وانظر النويري: نهاية الأرب ج 11 ص 4 - 5. وتختلف الأصناف المودعة تحت كل جنس فالتي لها قشر الجوز واللوز والفستق والبلوط والشاهبلوط والصنوبر والنارنج والرمان والخشخاش. والتي لثمرها نوى: الزيتون والرطب والمشمش والخوخ والإجاص والغبيراء والنبق والعناب والخيط والزعرور. وأما العشرة التي ليس لها قشر ولا نوى فهي نفسها لكن بدل الخيار القثاء.

(41) انظر القزويني: عجائب المخلوقات ص 304 - 305 وفي الفتوحات المكية يذكر ابن عربي قصة خلق النخلة وأنه فضل من الطينة قدر السمسمة مد الله منه أرضاً واسعة الفضاء وهو تصور الصوفية لما يسمونه «أرض الحقيقة».

وخلاصة القول إن الشجرة واقعاً كانت أو رمزاً صورة حية من الوجود. فهي كالإنسان عالم صغير تجتمع فيه العناصر الأربعة من تربة وماء وهواء وبواسطتها يقتدحون النار. كما أنها بخضرتها الزاهية الدائمة رمز الحياة والتجدد والخلود ولذلك كان من أسماء الجنة الفردوس. ولا يخفى أن لورقة الشجرة صلة رمزية بالورقة التي عليها تكون الكتابة. بل إن «شجرة المنتهى» شجرة تحت العرش «إذا انقضى أجل العبد وبقي من عمره أربعون يوماً سقطت ورقته على عزرائيل فتسميه الملائكة ميتاً»[42]. وهنا يتصل الأول بالآخر أي تتصل الورقة بالشجرة والموت بالحياة مثلما تتصل الشجرة باللوح المحفوظ الذي خطت عليه مصائر العباد بيد القدرة الإلهية فإذا نحن دوماً إزاء المقدس والواحد ضمن حلقة التكوين بدءاً ونهاية وعوداً سرمدياً.

---

(42) دقائق الأخبار ص 7.

4 ـ أساطير الحيوان:

0.4 مقدمة: العرب القدامى والحيوان في المعيش والمكتوب:

إن علاقة العرب بالحيوان أليفه ووحشيه وثيقة لارتباط حياتهم بحياة بعضها مصدراً للغذاء والكِنّ والدفاءة، ومطية وأداة تواصل وتبادل اجتماعي، يصدق هذا بالخصوص على الجمل والناقة والشاة (وبها تعرف المنزلة الاجتماعية ويحدد المهر والدية) كما يصدق على حيوانات أخرى قد تكون دونها أهمية في المعيش وفي الحياة الاقتصادية إلا أن لها قيمة لا تُنكر على الصعيد الفكري العقائدي وما يستند إليه من رمزية أسطورية، وما له من دور في تشكيل المعرفة والوعي وتحديد نظام القيم بصفة عامة.

فالحيوان ـ سواء كان من الدواب والأنعام أو من الطير والحشرات والهوام ـ حاضر في الواقع أو في الذهن أليفاً داجناً كالكلب والحمار والديك، ومطية ورفيقاً في السفر كالناقة والفرس، أو وحشياً في قُلَل الجبال مستفرداً كالنسر والعقاب والوعل والظبي والثور الوحشي والأتان والحية والعقرب والوزغة والضب، يُرجى خيره فيطلب أو يخشى أذاه فيوسم بسمة القداسة وتكون له حرمة خاصة ويحرّم صيده مثل غزلان مكة أو الانتفاع به مثل «البحيرة» و«السائبة» و «الوصيلة» و «الحامي» و «البلية»[1]. ولقد انعكس ذلك كله في المقول كالأمثال ثم في المدونات على اختلافها مما يسمح لنا بتقصي صورة الحيوان والأساطير المتعلقة به ومدى دلالتها على عالم الانسان.

ويجد مطالع كتب الأنساب مثلاً أن العرب القدامى قد سموا أبناءهم بأسماء مشتقة من عالم الحيوان بجميع أصنافه ومختلف الدلالات التي تتعلق به فمن الطير القُطامي وهو الصقر واليعقوب وهو ذكر الحجل والهيثم وهو فرخ العقاب وعكرمة وهو الحمامة، ومن السباع عنبس وحيدرة وأسامة وهرثمة والضيغم وهو الأسد وأوس ونهشل وهو الذئب وثعلبة وكلثوم وهو الفيل، ومن الهوام حنش وجُندب وذَر وعَلس ـ وهو القراد ـ ومازن وهو بيض النمل والأرقم ـ أي الحية ـ كما أنهم سموا يربوعاً وجِسْلاً وحُسَيْلاً وضبعاً وضباً مما حدا ببعضهم إلى القول بأن ذلك من بقايا الطوطمية عند العرب[2].

---

(1) انظر تعريفها اسفله ـ راجع مثلاً سيرة ابن هشام ج 1 ص 91 - 93 ط مصر 1936 والألوسي: بلوغ الأرب ج 3 ص 34 - 39.

(2) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 324 - 325 وج 3 ص 439 (ما يتفاءل به من الأسماء) وج 8 ص 53 - 54 وانظر =

كما أطلقوا أسماء بعض الحيوانات على مواضع ودارات مثل دارة الذؤيب ودارة الغُزيْل لبني حارثة بن ربيعة بن أبي بكر بن كلاب ودارة الجأب ـ وهو الحمار الغليظ ـ ودارة الكبشات ودارة الجدي ودارة الخنزير ودارة العِجلة[3] أو على بعض المنازل في السماء وعلى النجوم مثل السرطان والفرقدين والجدي والسمك.

بل إن من العرب من عبد آلهة ذات أسماء وأشكال حيوانية مثل «نسر» و «يغوث» ـ وهو الأسد ـ وكانت تعبده في اليمن مذحج وحمير، و«يعوق». واليعبوب ـ وهو الفرس ـ وكانت تعبده همدان بقرية خيوان[4].

ومنهم من قدس بعض الحيوانات في ذاتها أو في ظروف معلومة فخلفوا لنا من الأساطير والخرافات ما يؤكد متين العلاقة بين عالم الحيوان تشابهاً وتماثلاً أو اتصالاً وتفاعلاً وتحولاً مثلما نجد ذلك في صميم كل أسطورة، ولنا في هذا السياق خبران طريفان أحدهما يروى عن قوم يقال لهم الضبعيون يقصدهم الضبع ويميزهم من غيرهم[5]. والثاني عن الجاحظ يقول فيه: «قلت مرة لعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل وشغفه بها ما دعاني إلى أن قلت له: أبينها وبينكم قرابة؟

قال: نعم، خؤولة. إني والله ما أعني البخاتي ولكني أعني العراب التي هي أعرب.
قلت له: مسخك الله تعالى بعيراً.

= «النفير» مادة نفر في لسان العرب. وفيه أنهم كانوا يسمون الأولاد باسم الحيوان ظناً منهم أنه يحفظهم من أعين الإنس والجن. وأدب الكاتب لابن قتيبة ص 56 - 61. وراجع النويري. نهاية الأرب ج 2 ص 276 - 362 الباب الرابع في الأنساب.

(3) انظر ياقوت الحموي. معجم البلدان ج 2/2 ط بريل ص 227 - 232.

(4) انظر بشأن يغوث ويعوق ونسر سيرة ابن هشام ج 1 ص 82 - 80 ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 13 و 57 - 58. وص 63 «اليعبوب صنم لجديلة طيء وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد. فتبدلوا اليعبوب بعده. قال عبيد:

فتبدلوا اليعبوبَ بعدَ إلاههم   صَنَماً فقَرّوا يا جَديلَ وأعذِبوا»

وعن سُواع راجع الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 131 وفي كتاب أنساب الخيل لابن الكلبي ط دار الكتب المصرية ـ تحقيق أحمد زكي باشا «أن اليعبوب في اللغة الفرس السريع الطويل والجواد السهل في عدوه». انظر على سبيل المثال عبادة طيء للجمل الأسود وبني إياد للناقة وبني بكر لسقب. انظر في هذا الشأن وعلى سبيل المثال كتاب الدميري: حياة الحيوان الكبرى والسهيلي الروض الأنف ج 2 ص 342 عن خان ص 80. والإصابة في معرفة الصحابة: ج 1 ص 55 رقم 2941 والبلاذري: فتوح البلدان ص 107 ط عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع مؤسسة المعارف بيروت 1987 ويذكر أن قوماً بالبحرين ـ الأسبذيين ـ كانوا يعبدون الخيل. وأبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني ج 6 ص 47 وج 15 ـ ص 93 ط بولاق أخبار أبي دؤاد الإيادي.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 65 عن عبد المجيد خان ص 69.

قال: الله لا يمسخ الإنسان على صورة كريم إنما يمسخه على صورة لئيم[6].

وقد استمرت بعض تلك المعتقدات والتصورات الأسطورية ذات الصلة بالحيوان في ظل الإسلام مما يدل على مدى تغلغلها في عالم العرب ونظامهم الفكري فبقي بعضها في شكل عادات وممارسات نسيت أصولها ومبادئها وتسلل جانب منها إلى بعض الخطابات التي تعتبر مؤسسة للحقيقة ـ وللأساطير كما رأينا في الفصل الأول تلك الوظيفة ـ لاتصالها بقصة الخليقة وبالطوفان وبتفسير القرآن عامة إلا أنها أساطير أو تحمل سمات أسطورية أو صارت تعد من باب الخرافات والأكاذيب ذات الدلالات الرمزية ولكن لا شيء يدل على أنها لم تكن في وقت ما محل اعتقاد. كما بقيت منها رواسب في شكل ومضات ضمن قوالب تعبيرية في الأدب عامة ولا سيما في الشعر والأمثال وما تقوم عليه من الصور والتشابيه والاستعارات وسائر أفانين القول[7].

ويفتقر الباحث في الأساطير ذات الصلة بعالم الحيوان مبدئياً إلى دراسة أعم تتناول علاقة العرب القدامى بالحيوان في المعيش والمكتوب والمجسم بالنقوش والتصاوير والألوان أي في مختلف ضروب الخطابات والمواقف مثل الأمثال والحكم الشعبية وفي الخطابات الإبداعية والشعرية منها بالخصوص حيث تكثر الصور المجازية وفي الموسوعات والكتب التي تعرض مادة علمية أو شبه علمية والتي لا تخلو من بعض الأساطير أو من بعض السمات الأسطورية. ولا شك أننا في حاجة إلى دراسة يتم النظر فيها إلى صورة كل حيوان بعينه وعلى حدة أو ضمن مجموعات وما له من دلالة في ذاته وفي نظام اللغة ثم ما له من رمزية خاصة في مختلف المواقف والسياقات.

---

(6) الجاحظ: الحيوان ج 4 ص 100.

(7) انظر الجاحظ ـ مناقشات حول الديك والغراب وحمامة سليمان ـ والهدهد. في كتاب الحيوان الجزء 4 ص 77. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280 والثعالبي: ثمار القلوب ص 485 و:

Régis Blachère: Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des arabes à l'époque archaïque: In Arabica 1/1954 p.54.

وانظر دارسة توفيق فهد:

Psychologie animale et comportement humain in Bulletin de la faculté de lettres de Strazbourg Octobre 1969, p.19 - 45.

وهي دراسة لمجمع الأمثال للميداني ومقاله:

Les présages par le corbeaux In ARABICA 1961 p.30 - 58 58.

وقد ارتأينا بعد النظر في المادة الأسطورية المتوفرة عن الحيوان وكثرتها أن ننظر إليها مثلما فعلنا مع أساطير الخلق وشذراتها ثم مع الكواكب ثم مع الأركان الأربعة من الطبيعة؛ أن نقرأها قراءة أولى «جدولية» واضعين الحيوان ضمن ثلاث منظومات كبرى هي الحيوانات الأليفة ثم الحيوانات الوحشية الأسطورية كالهامة والصدى والعنقاء أو الهجينة و«الممسوخة» فنتبين «قيمة» كل عنصر من العناصر - بالمعنى اللساني لكلمة قيمة - من حيث هو «دليل» في صلب اللغة أولاً ثم من حيث هو رمز أو يضطلع بوظيفة رمزية ضمن مختلف السياقات التي يرد ضمنها في الخطاب الأسطوري، حيث يمكن أن يصور لنا أصل ظهور ذلك الحيوان أو دوره في أساطير الخليقة أو صورة الإنسان مُسقَّطة عليه عندما تصبح صورة الحيوان مجرد حكاية رمزية[8]. على أن نعمد بعد ذلك إلى قراءة ثانية نبحث فيها عن الدلالات الكلية الكامنة وراء مختلف المفردات الأسطورية المعروضة ولا سبيل إلى تبينها بطبيعة الحال متى اقتصرنا على تناول كل حيوان وما يتصل به من رمزية أسطورية خارج كلٍّ أشملَ، منه يستمد الدلالة والمعنى. وبذلك نصل المفردات بمختلف ما يمكن أن تنتمي إليه من أصعدة. وسنتبين عندها الفكر الأسطوري الكامن وراء توليد مثل هذه التصورات ونتمكن من تنزيلها منزلتها من الصعيد الثقافي الاجتماعي العربي - وما طرأ ضمنه من تغيرات على هذه التصورات الأسطورية - ومن الصعيد الأنثروبولوجي العام الذي تشترك فيه كثير من الشعوب اشتراكها في رمزية بعض العناصر الطبيعية مثلما رأينا مثلاً مع الماء والجبل.

---

(8) «يحدد هنري موريه (HENRI MORIER) الحكاية الرمزية بقوله»: هي حكاية ذات طابع رمزي أو تلميحي. وهي في الكتابة تسلسل أفعال تضع على المسرح أشخاصاً، كائنات بشرية، أو حيوانية أو مجردات مشخصة)، ويكون لصفاتهم وأزيائهم. لأعمالهم وحركاتهم دور الإشارات، فيتحركون في إطارين زماني ومكاني، دورهما أيضاً دور رمزي. «عن صبحي البستاني»: «الدلالة المجازية في الحكاية الرمزية» - الفكر العربي المعاصر عدد 38/ آذار سنة 1986 ص 14 - 23.

Morier. «Dictionnaire de poétique et de rhéthorique P.U.F p.65.

وانظر

Le Guem «Sémantique de la métaphore et de la métonymie LAROUSSE p.47

1.4 ـ الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الأليفة:

1.1.4 ـ الجمل والناقة في الأساطير:

قد جاء في الأثر «النهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من أعنان الشياطين» كما ورد «النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس حتى يتامَّ طلوعها لأنها تطلع بين قرني شيطان» ومن شأن هذا المقال أنه يعقد صلة ونسباً بين البعير والشمس والشيطان ويجمعها في حقل دلاليّ واحد. ولا شك أنه استند إلى رؤية أسطورية بقيت لنا منها بعض الشذرات وأن هذا الكلام الإسلامي إن هو إلا صدىً لها.

وفعلاً فمن العرب من كان يزعم أن من الإبل ما هو وحشيّ يسكن أرض وبار، وهي من مواطن الجن[1]. إن تقديس الإبل، سفينة الصحراء وعنوان الصبر والجلد٧ أمر لا شك فيه عند العرب القدامى قبل الإسلام وحسبنا على ذلك دليلاً أن قبيلة طيء كانت تعبد جملاً أسود[2] وتحريم الجمل والناقة «سائبة» و «بحيرة» وعدم انتفاع أصحابها بها وكذا شأنهم مع «الحامي» من فحول الإبل إذا خلف عشر إناث متتاليات ليس بينهن ذكر[3].

وكذلك شأن البَلِيَّة (جمع بلايا) وهي ناقة تترك عند قبر الميت حتى تهلك عطشاً وجوعاً

---

(1) الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 154 - 155.

(2) انظر وفادة طيء إلى المدينة وفيهم زيد الخيل وكيف أن النبي أجابهم «إني خير لكم من العزى ولاتها ومن الجمل الاسود الذي تعبدونه من دون الله مما حازت مناع» نعمان الجارم: أديان العرب ص123. وأبو الفرج الاصفهاني: الاغاني: أخبار أبي دؤاد الايادي. ويذكر نعمان الجارم أن عمرو بن حبيب الموصوف بلدي الكبود أغار على بني بكر فاصاب سقباً كانوا يعبدونه فأراد إغاضتهم فنحره وبكله. المصدر السابق ص 124.

(3) يعرف ابن اسحاق السائبة والبحيرة الوصيلة والحامي التعريف التالي:
السائلة «الناقة إذا تابعت بين عشر أناث ليس بينهن ذكر، سيبت فلم يركب ظهرها ولم يجزّ وبرهاولم يشرب لبنها إلا ضيف «سيرة ابن هاشم ج 1/ ص 91. وما نتجت بعدها من أنثى شقت أذنها وخلي سبيلها وفعل بها ما فُعِل مع أمها وهي التي تسمى «البحيرة» أي المشقوقة أذنها. أما الحامي فهو الفحل إذا نتج له عشر أناث متابعات ليس بينهن ذكر حمي ظهره فلم يُركب ولم يجزّ وبره وخلي في إبله يضرب فيها، لا ينتفع منه بغير ذلك».
ولكن ابن هشام يسوق تفسيراً آخر آلا انه متأخر مروي عن يونس بن حبيب النحوي ويرى أن الأمر عند العرب على غير ذلك إلا الحامي. فالبَحيرة هي «الناقة تشق أطنها فلا يركب ظهرها ولا يجز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف أو يتُصدق بها وتهمل لالهتهم. والسائبةهي التي ينذر الرجل أن يسيبها أن برىء من مرضه أو ان اصاب أمراً يطلبه فإذا كان أسّاب ناقة من أبله او جملا لبعضهم آلهتهم فسابت فرعت لا ينتفع بها.
والوصيلة هي التي تلد أمها اثنين في كل بطن فيجعل صاحبها لالهته الإناث منها ولنفسه الذكور منها فتلدها أمها ومعها ذكر في بطن فيقولون وصلت أخاها. فيسيب أخوها معها فلا ينتفع به. «ص 92 سيرة ابن هشام. وانظر بشأنها ايضا كتاب المحبر لابن حبيب ص330 - 331.

وقـد ترك لنـا عنها أصحـاب المعاجم وكتب الأدب وصفـاً دقيقـاً رغم أن تـأويلهم لا يشفي الغليل[4].

ذلك أن «ناقة صالح» أو «ناقة الله» على سبيل المثال ناقة عظيمة مقدسة كانت آية لثمـود أو دليلاً حتى يؤمنوا بما أتاهم به نبيهم صالح وكان عليهم أن يدعوهـا وشأنها لهم شرب يـوم ولها شرب يوم فعقروها وسقبَها فحل بهم العـذاب وأبيدوا عن بكـرة أبيهم. وإذن فجوهـر القصة يتمثل في وجود ناقـة حرام وفي الاعتـداء عليها ومـا ينجر عنـه من تباب وهـلاك لأن ثمود انتهكوا حرمتها[5].

وبعد أفلا تكون لناقة البسوس التي ضرب بها المثل في الشؤم قيمـة رمزيـة هي من بقايـا تقـديس الناقـة عمومـاً. لقد كـان رمي كليب ضرع ناقـة البسوس حتى اختلط اللبن بـالدم بسبب انتهاكها مقدسـاً مكانياً هو حمى كليب. وكانت فعلتـه انتهاكـاً من كليب لمقدس آخـر من المقـدسات هـو حرمـة الجوار (لأن النـاقة كـانت في جوار جســاس. . .) وكانت النهـاية مصرع كليب. وهكذا فإن التعدي على ناقة النبي صالح ومصرع ناقة البســوس كانـا ضرباً من انتهاك محرم أو مقدس ولكن الأمر لا يعني أن القصتـين لا تنطويـان على دلالات أخـرى من نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية ربما فسـرت لنـا انقلاب رمـزية النـاقة والجمـل في ظل الإســلام من دائرة المقـدس إلى دائرة الـلامقدس بـل قـد تكـون هي التي أدت إلى اقـترانها بالشيطان وبالجهل والنفاق كما شبه النّيران الشمس والقمـر بالثـورين يُقْذَفـان يوم القيـامة في النار في ذلك الخبر المأثور عن كعب الأحبار والـذي نفاه ابن عبـاس[6]. مثلما تدل عـلى ذلك الآية الكريمة: ﴿إِن هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾[7].

2.1.4 ـ الخيل في الأساطير و/الشمس/ الريح/ الماء/ المرأة:

رأينا عند استعراضنا لـلأساطير ذات الصلة بالكـواكب أن الخيل رمـز من رموز الشمس

(4) (انظر: محمد عبد السلام: الموت في الشعر العربي حتى موفى القرن الثالث الهجري (بالفرنسية) وبيـان الفرق بين العقيرة «وتعقر عند قبر الميت بينما تهلك البلية جوعاً وعطشاً وكيف أنه لا يمكن اعتبارها هـدية لأنها مطية الهـالك ولا اعتبـارها ضحيـة أو قربـاناً لأن دمهـا لا يُراق عنـد قبر الميت ص ـ 102 - 103 - 104 - 105 - 109. والتقريب بين هذه الممارسة الطقوسية ودفن الميت ومعه سلاحه عند شعوب سامية أخرى. ـ المصدر نفسه ص 103.

(5) انظر الثعالبي: ثمار القلوب ص 29 - 30.

(6) ابن سيرين: المصدر نفسه ص 221 و 228.

(7) سورة الفرقان الآية 44.

(*) [والإبل الخراسانية تنتج عن عربي وفالج وهي طوال الأعناق].

الآلهة الربة «ذات حميم» و «ذات حمين» وتنسجم تلك الرمزية مع اقتران الحصان رمزاً بصورة المرأة وكان الحصان أو صورته تقدّم لها قرباناً. فما هي الأساطير المتعلقة بالخيل وما هي دلالالتها وضمن أية رمزية تدخل؟

1.2.1.4 ـ أسطورة خلق الخيل من الريح :

وصلتنا عن خلق الخيل أسطورتان بديعتان يرفعهما بعضهم إلى النبي وينفي بعضهم أن تكونا من الأحاديث الصحيحة التي يعتد بها ومصدرهما علي ابن أبي طالب من جهة وابن عباس من جهة أخرى وهما تشتركان في أن الخيل خلقت من ريح الجنوب. والنصان متقاربان تقارباً كبيراً إلا أن بينهما بعض الفويرقات ذات الدلالة ونرجح أن الرواية التي تعزى إلى الإمام علي بن أبي طالب أقدم من التي تنسب إلى ابن عباس للأسباب التي سنحللها أسفله. ولنلاحظ منذ البداية أن كلتيهما تتخذ لها قصة خلق آدم نموذجاً ومنوالاً أسطورياً لتفسير أصل نشأة الخيل.

«لما أراد الله أن يخلق الخيل قال للريح الجنوب: إني خالق منك خلقاً فأجعله عزاً لأوليائي ومذلة على أعدائي وجمالاً لأهل طاعتي. فقالت الريح اخلق. فقبض منها قبضة فخلق فرساً.

فقال له: خلقتك عربياً وجعلت الخير معقوداً بناصيتك والغنائم مجموعة على ظهرك وعطفت عليك صاحبك وجعلتك تطير بلا جناح فأنت للطلب وأنت للهرب وسأجعل على ظهرك رجالاً يسبحوني ويحمدوني ويهللوني تسبحن إذا سبحوا وتهللن إذا هللوا وتكبرن إذا كبروا فقال رسول الله ﷺ: «ما من تحميدة وتكبيرة يكبرها صاحبها فتسمعه إلا فتجيبه بمثلها».

ثم قال: لما سمعت الملائكة صفة الفرس وعاينت خلقها قالت: رب نحن ملائكتك نسبحك ونحمدك فماذا لنا؟ فخلق الله لها خيلاً بلقاً كأعناق البخت.

فلما أرسل الله الفرس إلى الأرض واستوت قدماه على الأرض صهل. فقيل: بوركت من دابة أذل بصهيلك المشركين أذل به أعناقهم وأملأ به آذانهم وأرعب به قلوبهم.

فلما عرض الله على آدم كل شيء قال له: اختر من خلقي ما شئت فاختار الفرس. فقيل

له اخترت عزك وعز ولدك خالداً ما خلدوا وباقياً ما بقوا بركتي عليك وعليهم ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ومنهم»[1].

2.2.1.4 ـ أسطورة ثانية عن خلق الخيل من الريح :

أما الرواية الثانية فهي عن ابن عباس وتتميز عما سواها من الروايات التي تنسب إلى علي بن أبي طالب بأن عملية الخلق فيها قد تمت لا بيد الخالق مباشرة كما في الرواية الأولى وإنما بواسطة الملاك جبريل كما هو الشأن في بعض أساطير الخلق المتأخرة التي يستروح منها معنى التنزيه واجتناب التشبيه الذي نجده عند «الحشوية». وفي الأسطورة الثانية بعض التفاصيل التي ليست في الأولى مثل نعت الفرس بأنه كميت والمفاضلة بين الفرس والبراق ولا وجود لمثل هذه الجزئيات والتفاصيل إلا في نصوص متأخرة كما عند الكسائي[2].

«لما أراد الله أن يخلق الخيل أوحى إلى ريح الجنوب أني خالق منك خلقاً فاجتمعي. فاجتمعت.

فأتى جبريل عليه السلام فقبض منها قبضة.

ثم قال الله عز وجل له: هذه قبضتي ثم خلق منها فرساً كميتاً وقال الله عز وجل خلقتك فرساً وجعلتك عربياً وفضّلتك على سائر ما خلقت من البهائم بسعة الرزق والغنائم تقاد على ظهرك والخير معقود بناصيتك ثم أرسله فصهل. فقال جل وعلا: يا كميت بصهيلك أرهب المشركين وأملأ مسامعهم وأزلزل أقدامهم ثم وسمه بغرة وتحجيل.

فلما خلق الله تعالى آدم قال: يا آدم اختر أي الدابتين أحببت يعني الفرس أو البراق وهو على صورة البغل لا ذكر ولا أنثى. فقال يا جبريل اخترت أحسنهما وجهاً وهو الفرس فقال الله تعالى له يا آدم اخترت عزك وعز أولادك باقياً ما بقوا وخالداً ما خلدوا»[3].

إن أسطورة خلق الفرس من الريح من شأنها أن تجعل منه وسيلة وواسطة بين العالم الأرضي وعالم الطيور وذوات الأجنحة، وهي تنسجم في الخيال والأحلام مع معنى الارتفاع

---

(1) النويري ـ نهاية الأرب ج 9 ص 344 - 343 وقد اختار الثعلبي هذه الرواية في تفسيره والنص بلفظه في عرائس المجالس للثعلبي ص 269 - 270. قارن بقصة الإسراء. ويختار النبي اللبن أي الفطرة.

(2) انظر أسفله الكسائي: قصص الأنبياء ص33 - 34.

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى: ج 1 ص 310 - 312. والنص بلفظه في مروج الذهب ج 2 ص 243 - 244 ط 1986. وانظر خلق الخيل وأول من ركبها في كتاب النويري: نهاية الأرب ج 9 ص 343 - 344 ـ ص 345.

والارتقاء والتسامي ولذلك فلا عجب أن يخلق الفرس من ريح الجنوب رمز الرخاء لأنها في اعتقادهم من الرياح اللواقح وأن يتحد الفرس بالعربي في لحظة الخلق أو أن نجد الخيل - أو ما يحل محلها كالبراق - مركوب أهل الجنة من أصحاب السعادة ومن الملائكة.

3.2.1.4 - خيل تخرج من شجر الجنة:

بل إن بعض المأثورات تجعل الخيل تنبت من الأرض نباتاً متصفة كالبراق بأنها من ذوات الجناح وبأنها من عالم غير هذا العالم عالم الكمال أو أنها واسطة إلى بلوغه.

«إن في الجنة شجرة يخرج من أعلاها حلل ومن أسفلها خيل بلق من ذهب مسرجة ملجمة بلجام من در وياقوت لا تروث ولا تبول. لها أجنحة خطوتها مد بصرها يركبها أهل الجنة فتطير بهم حيث شاؤوا»[4].

4.2.1.4 - «الميمون» فرس آدم المجنح وخلقه من الطيب وكريم الحجارة:

وتفيدنا أسطورة أخرى جماع روايتها عن وهب بن منبه وكعب الأحبار أن الفرس خُلق قبل آدم بخمسمائة سنة من مادة أخرى غير الريح هي العطور في رواية والحجارة الكريمة في رواية أخرى. وهو فرس مجنح متكلم. وتتميز هذه الرواية بأن البراق فيها أفضل من الخيل لأنه مطية الأنبياء ولا سيما وهو مقترن في أذهان المسلمين بقصة الإسراء والمعراج بل فيها مقارنة بين الفرس والناقة مطية حواء مع مفاضلة واضحة بينهما وتميز لآدم عليها. فآدم على فرسه سابق لها أما هي فعلى ناقة وراءه.

«قال كعب الأحبار رضي الله عنه: خلق الله فرس آدم من الكافور والمسك والزعفران وليس في الجنة دابة بعد البراق أحسن من فرس آدم.

قال وهب بن منبه رضي الله عنه: فضل البراق على سائر دواب الجنة كفضل نبينا محمد ﷺ على غيره من الأنبياء. أما فرس آدم فإنه مخلوق من مسك الجنة ومزج بماء الحيوان عرفه من المرجان وناصيته من الياقوت وحوافره من الزبرجد.

فأقبل جبريل عليه السلام على رضوان ففتح رضوان أبواب الجنان ونادى أيها الفرس الميمون أقبل. فأقبل بالتسبيح والتقديس والتهليل حتى وقف بين يدي جبريل عليه السلام وقد أسرج بسرج من الزمرد والزبرجد وألجم بلجام من الياقوت وله أجنحة من أنواع

(4) الدميري: المرجع نفسه ج 1 ص 310 - 312.

الجواهر. فأقبل به جبريل عليه السلام حتى أوقفه بين يدي آدم فتعجب آدم من حسنه ثم استوى على ظهره وأخذ جبريل بركابه فقال الحمد لله الذي سخر لنا هذه الأشياء فقال الفرس من تحته أحسنت يا آدم لا ينبغي لأحد أن يركبني إلا أن يكون عبداً شكوراً. ونودي آدم قد أديت شكراً ما أعطيت بقولك الحمد لله. قال: وأوتيت حوى (كذا) بناقة. قال الله لها كوني فكانت فاستوت عليها حوى فآدم على الفرس يسير إلى الجنة وحوى من ورائه على الناقة والملائكة عن اليمين والشمال ومن بين يديه ومن خلفه وقد اصطفت الكروبيون والروحانيون بحرابهم وراياتهم حتى بلغوا باب الجنة. فأمرت الملائكة أن توقّفْ يا آدم على باب الجنة»[5].

5.2.1.4 ـ خيل الملائكة المجنحة:

وفي بعض الأخبار المأثورة أن الملائكة شاركت في بعض المعارك الإسلامية مثل غزوة بدر الكبرى راكبة خيلاً. ومنها «حيزوم» فرس جبريل. فقد ذكر ابن إسحاق من حديث ابن عباس يحكي عن يوم بدر قال: «حدثني رجل من غفار قال: أقبلت أنا وابن عم لي حتى أصعدنا في جبل يشرف على بدر ونحن في الجبل إذ دنت منا سحابة فسمعنا فيها حمحمة الخيل فسمعت قائلاً يقول أقدم حيزوم، فأما ابن عمي فانكشف قناع قلبه فمات مكانه وأما أنا فكدت أن أهلك ثم تماسكت. ومن خيل الملائكة فرس جبريل المدعو «فرس الحياة». وسمي بفرس الحياة لأنه لا يصيب شيئاً إلا حَيِيَ، وبهذا المعنى يؤول بعضهم حكاية السامري في الآية الكريمة: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ ـ (سورة طه الآية 96) وتقدير هذا الكلام عندهم: «فقبضت قبضة من تراب أثر حافر فرس الرسول يعني بالفرس فرس الحياة وهو فرس جبريل، ويعني بالرسول جبريل عليه السلام ـ لإن الله أرسله إلى الأرض فأخذ من موطىء فرسه قبضة من تراب وألقى الله في نفسه أنه إذا جعلها على شيء موات صار حيواناً فألقاها على الحلى فصار عجلاً له خوار، فحمل السامري بني إسرائيل على عبادة ذلك العجل»[6].

6.2.1.4 ـ أسطورة خلق الخيل من الماء:

تتصل معظم الأساطير التي تجعل خلق الخيل من الماء بـ «قصة سليمان» وبقطع منها

---

(5) الكسائي: قصص الأنبياء ص 33 - 34.

(6) عبدالله بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي: كتاب الخيل ص 93 - 94.

بالذات هو الذي نجده في تفسيرهم الآية الكريمة: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ والأَعْنَاقِ﴾ - سورة ص الآية 31 وما بعدها). وقد ذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى من حيث معنى بعض الكلمات ومن حيث دلالة القصة برمتها. والذي يهمنا طبعاً في عملنا هذا هو الجانب الخيالي الإبداعي فيها وهو يتعلق بعنصرين من عناصر القصة هما أصل خيل سليمان وصفاتها من جهة ومآل الخيل ومعنى المسح بالسوق والأعناق من جهة أخرى.

وهنا تباينت الآراء حتى لتجد الرأي وضده لا خلافه فحسب فمنهم من يرى أن سليمان قد عقر تلك الخيل لأنها ألهته عن ذكر ربه ومنهم من ينزهه عن ذلك بأن النبي من الأنبياء لا يمكن أن يتوب عن ذنب بذنب أعظم منه[7] بل منهم من ينسب إلى علي بن أبي طالب «أنّ الله تعالى أمر الملائكة الموكلين بالشمس فردّوها فصلى سليمان العصر في وقتها»[8].

7.2.1.4 - أساطير خيل سليمان الخضر وخروجها من الماء

إن أصل خيل سليمان حسب بعض الروايات الأسطورية هو الماء. وليس هذا بالأمر الغريب ففي أساطير الخليقة أن ذلك الاستقصى أصل كل شيء وفي بعضها أن أصل نشأة الكائنات من المحيطات كما هو الشأن عند السومريين والبابليين والمصريين والكنعانيين وغيرهم[9] ويتعرض أبو محمد بن هشام صاحب السيرة في كتاب التيجان إلى قصة النبي سليمان وخيله فإذا هي تتصل - لغاية تمجيدية لا يمكن أن تخفى على فطنة القارىء - بأهل اليمن وبأحد أبطالهم شبه الأسطوريين هو «ذو القرنين» يقول:

«لما نزل سليمان عدن وسار من اليمن بعتاق الخيل من بقايا خيل الصعب ذي القرنين

---

(7) الصافنات الجياد هي الخيل القائمات على ثلاث قوائم، وقد أقامت الأخرى على طرف الحافر من يد أو رجل. والجيادُ السراعُ. وقال قتادة والسدي الخير الخيل. والمسح عند بعضهم هو التلطف إليها أو ضرب أعناقها (ابن عباس). وهو عقرها أو ضرب أعناقها (ابن هشام وقتادة والحسن والسدي وكعب ويرى الأخير أنه ظلم الخيل فسلبه الله ملكه أربعة عشر يوماً عددها. انظر روايات مختلفة في موسوعة النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وانظر تأويلات أخرى للغاية من عرض الخيل تأهباً للجهاد في سبيل الله وهو عبادة - أو عقر الخيل كي يأكلها الناس وكان الزمان مجاعة فعقرها تقرباً. وتوارت بالحجاب (= دخلت الخيل في إصطبلاتها) فلما فرغ سليمان من الصلاة قال ردوها علي فطفق يمسح عليها بيده كرامة لها ومحبة. وقيل إنّ المسح عليها كان وسماً في سوقها وأعناقها بوسم حبس في سُبل. عبدالله محمد بن جزي الكلبي الغرناطي. كتاب الخيل ص 95 - 96 وانظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام ب ص 14.

(8) الثعلبي: «عرائس المجالس» ص 260.

(9) انظر ضمن أساطير الخلق أوقيانوس وتيامات.

أخرجت إليه الخيل من البحر الخيل الخضر. فأعجبته وفتن بها فطفق مسحاً بالسوق والأعناق فأنستْهُ التسبيح والتهليل. فقال ليبلوني أأشكر أم أكفر فأمر بالخيل الخضر فعقرت». فزعموا أنها ردت إلى البحر. . .[10] وتكتمل الحلقة هكذا عوداً على بدء من البحر إلى البحر.

وفي روايات أخرى نجد تنويعات أخرى فإذا أصل الخيل هو الماء والريح معاً فهي مائية هوائية في آن لأنها «كانت خيلاً خرجت من البحر لها أجنحة». خصَّهُ الله بها على حد قول بعضهم و«أخرجها الشيطان لسليمان من مرج من مروج البحر» في رواية أخرى[11].

ويجد القارىء ضمن الروايات ـ التي يؤوّل أصحابها القصة بأن سليمان قد عقر الخيل وعرقبها تقرباً إلى الله ـ رواية طريفة تجمع مرة أخرى بين الخيل والريح فإذا الريح بديل من الخيل. ومهما كان الأمر فسواء اعتبرت الخيل ناشئة عن ريح الجنوب وتُعدّ من اللواقح أو من ماء البحر بلونه الأخضر ـ مصدر الحياة في أساطير الخلق ـ ورمز التجدد، فإن المعاني الرمزية المتصلة بكل من الماء والريح والجناح والخضرة وزمن الخلق وكيفيته والغاية منه تؤكد شرف هذا الحيوان وتنزله منزلة مرموقة لا تخلو كما سنرى من رمزية دينية اجتماعية قديمة.

«قال الحسن: فلما عقر الخيل لأجل الله تعالى أبدله الله تعالى مكانها خيراً منها وأسرع وهي الريح تجري بأمره رخاء كيف يشاء غدوها شهر ورواحها شهر. وكان يغدو من إيلياء فيقيل في إصطخر ثم يروح منها فيبيت ببابل»[12].

وإذا كانت الأساطير أو الوحدات الأسطورية التي استعرضناها آنفاً محاولات لتفسير بدء الخيل أول ما ظهرت ـ والخيل العِراب على نحو خاص ـ فلنا أساطير أخرى عن أول من ذلّل الخيل بعد أن كانت وحشية.

8.2.1.4 ـ إسماعيل أول من ذلّل الخيل العراب في أجياد.

«أول من ركب الخيل إسماعيل عليه السلام ولذلك سميت بالعراب وكانت قبل ذلك

---

(10) ابن هشام: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 166 ط حيدر آباد. وانظر النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 105 - 106. وبخصوص الصعب ذي القرنين انظر أسفله ضمن أساطير البطولة.

(11) النويري: نهاية الأرب ج 14 ص 106.

(12) المصدر السابق ج 14 ص 105 وما بعدها.

وحشية كسائر الوحوش فلما أذن الله تعالى لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام برفع القواعد من البيت قال الله عز وجل إني معطيكما كنزاً ادخرته لكما.

ثم أوحى الله إلى إسماعيل أن اخرج فادعُ بذلك الكنز. فخرج إلى أجياد وكان لا يدري ما الدعاء والكنز فألهمه الله تعالى الدعاء فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب إلا أجابته فأمكنته من نواصيها وتذللت له ولذلك قال نبينا ﷺ. إرْكبُوا الخيل فإنها ميراث أبيكم إسماعيل[13].

إن هذه الحكاية الأسطورية التعليلية التي بطلها اسماعيل جد عرب الشمال علاقة متينة بأسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب عربية كما أنها تشتمل على أسطورة تعليلية فرعية تفسر لنا سر تسمية «أجياد» من ناحية أخرى، إلا أن مغزى جميع ما مر بنا من نصوص لا يكتمل معناه ولا تتجلى دلالته البعيدة إلا إذا نظرنا إليها باعتبارها نصاً جامعاً واحداً يندرج ضمن وحدة دلالية أكبر منه هي النظرة العقائدية التي يكرسها ويدعو إليها.

9.2.1.4 ـ أقدم فحول خيل العرب/ زاد الركب

ولنا أسطورة أخرى عن أقدم فحول خيل العرب مصدرها محمد بن السائب الكلبي وتتصل هي الأخرى بقصة سليمان وما بقي من الخيل بعد أن عرقبها وعقر منها ما عقر. وهي تعقد صلة قرابة بين سليمان وقبائل الأزد (هي علاقة مصاهرة) يكون سليمان بمقتضاها قد زوّدهم بها لأن بلادهم واسعة[14].

10.2.1.4 ـ الناقة/ بديل الفرس يتفجر من تحتها الماء:

إذا كان الماء في أسطورة سابقة أصل الخيل ومآلها فإن الناقة وهي بديل من الفرس كما سبق أن رأينا أيضاً فاعل مفجر للماء، وحسبنا قصة عبد المطلب مع قريش ومحاولتهم منعه من احتفار زمزم بين الصنمين آساف ونائلة واحتكامه عند حفر زمزم إلى كاهنة بني سعد بن هذيم ونفاد مائه وانبعاثه من تحت خف راحلته وقد أشرف ورفقاؤه على الهلاك[15]. ثم قصته

---

(13) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 311 ط 1966.
وفي أسطورة أخرى أن يعرب «أول من ركب الخيل وتكلم بالعربية» ـ الثعلبي: عرائس المجالس ص 39.
وانظر النويري: نهاية الأرب ج 9 ص 345 - 346.

(14) انظر: محمد بن السائب الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام ـ زاد الركب ص 14. وقصة سليمان والأزد ص 11 - 12. انظر تفصيلاً للقصة لدى عبدالله بن محمد بن جزي الغرناطي: كتاب الخيل ص 95.

(15) الأزرقي: أخبار مكة ـ ج 2 ص 46.

مع حيين من قيس عيلان نازعاه بئراً ثانية في الطائف تسمى بئر الهرم فاحتكم الطرفان إلى سطيح الكاهن الشهير ونفد ماؤهم ثم كانت المعجزة بأن انبجس الماء من تحت راحلة عبد المطلب[16].

قد رأينا إلى حد الآن بعض المعاني التي تتصل بالخيل بصفتها رمزاً إلا أنها لا تكتمل إلا متى اعتبرناها وحدة ذات دلالة وإذا قارناها بما في الأدب شعراً ونثراً من الصور والتشابيه والاستعارات باعتبارها تجسيداً لنماذج أصلية متغلغلة في المخيال الجماعي البشري عموماً والعربي على وجه التخصيص.

يمكن بحق أن نعتبر أساطير خلق الخيل وتفضيل آدم إياها على غيرها من الدواب وأن أول من ذللها هو إسماعيل، صياغة رمزية شعرية عقائدية ذات أبعاد عملية في واقع الحياة.

إن دلالة جميع الأساطير السابقة عن الخيل وأصلها وتفضيل آدم إياها على سائر الدواب وأن أول من ذللها إسماعيل، لا تكتمل إلا إذا اعتبرناها خطاباً أسطورياً واحداً له أبعاد رمزية متعددة تقترن برمزية الأحلام ـ وقد سبق أن قلنا إن الرموز التي في الأحلام وفي كتب تفسير الأحلام بالذات إنما هي رموز اجتماعية لا مجرد رموز فردية ـ منزّلاً في سياقه التاريخي. ومن الطريف أننا نجد انسجاماً بديعاً بين عديد المستويات الرمزية على اختلافها. فلئن لم تكن الخيل من أصل عربي ـ على ما يذكر المؤرخون ـ وإنما مستجلبة من العراق أو من بلاد الشام أو من مصر[17] فإنها قد أصبحت صنواً للعربي في الأسطورة العربية الإسلامية. إنها رمز العزة والنخوة ورمز الخير والبركة لما ورد في الحديث من أن الخير معقود بنواصيها وأن اسمها مرادف للخير وبعد أفلم يقل الشاعر فيها: [بسيط]

الخيرُ ما شرقتْ شمسٌ وما غربتْ — معلّقٌ بنواصي الخيلِ معقودُ

وقال آخر: [وافر]

مُعَـزَّزَةٌ مُكَرَّمَـةٌ عَلَيْنَـا — تَجوعُ لها العِيالُ ولا تُجاعُ

3.1.4 ـ الثور/ القمر/ المقة/ الماء/ الجن:

سبق أن رأينا ضمن أساطير الكواكب أن الثور من رموز الإله إيل إله الساميين قديماً

---

(16) انظر تاريخ اليعقوبي: ج 1 ص 248 - 250. وانظر القصة أيضاً في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 73 - 75.

(17) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 199.

وكان يدعى «إيل ثور» ورأينا أن العلاقة بينهما تتمثل في التشاكل بين الهلال قرني الثور ومعنى الفحولة والقوة والخصب المقترن هو الآخر بعنصر الماء. ويجد الباحث أساطير أو وحدات أسطورية أو سمات أسطورية تتعلق بالثور وهو يضطلع فيها بدور معين إما في أساطير خلق العالم، أو في أساطير صورة الكون أو في الأعمال الأسطورية التي هي من قبيل التسليع طلباً للمطر أو في ما سواها.

فلقد كان العرب قبل الإسلام يستمطرون السماء متخذين البقر واسطة وذريعة ضمن عملية طقوسية اسمها التسليع(*) للصلة التي يعقدونها بين الثور ومعاني الماء والخصب والنماء. كما أنهم كانوا يتصورون أن الجن تصد البقر عن الماء عند صدورها لأن «الشيطان يركب قرني ثور»[1] ويشير أنس بن مدركة في قتله سليك بن السلكة إلى هذا المعنى في قوله: [بسيط]

إني وقتـلي سليكاً ثم أَعْقِلَهُ   كالثَّوْرِ يَضرِبُ لما عافتِ البقرُ[2]

1.3.1.4 ـ «كيوثا» الثور الأسطوري حامل الأرض:

وإذا كانت الأرض في أساطير صورة الكون العالمية تستند إلى ظهر سلحفاة أو ما أشبهها فقد كانت في تصور العرب تستند في جملة ما تستند إلى ثور. قال وهب بن منبه:

«كانت الأرض كالسفينة تذهب وتجيء. فخلق الله تعالى ملكاً في غاية العظم والقوة وأمره أن يدخل تحتها ويجعلها على منكبيه ففعل وأخرج يداً من المشرق ويداً من المغرب وقبض على أطراف الأرض فأمسكها.

ثم لم يكن لقدميه قرار فخلق الله تعالى صخرة من ياقوتة حمراء في وسطها سبعة آلاف ثقبة يخرج من كل ثقبة بحر لا يعلم عظمه إلا الله عز وجل. ثم أمر الصخرة فدخلت تحت قدمي الملك.

ثم لم يكن للصخرة قرار فخلق الله عز وجل ثوراً عظيماً له أربعة آلاف عين ومثلها آذان ومثلها أنوف وألسنة وقوائم ما بين كل اثنتين منها مسيرة خمسمائة عام وأمر الله تعالى هذا الثور فدخل تحت الصخرة فحملها على ظهره وقرنه واسم هذا الثور كيوثا.

(*) انظر أعلاه الأساطير المتعلقة بالماء.

(1) الألوسي: بلوغ الأرب ج 2 ص 303.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 18 والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ـ ص 181 - 182.

ثم لم يكن للثور قرار فخلق الله تعالى حوتاً عظيماً لا يقدر أحد أن ينظر إليه لعظمه وبريق عينيه وكبرهما حتى قيل إنه لو وضعت البحار كلها في إحدى مناخره لكانت كخردلة في فلاة. فأمر الله تعالى ذلك الحوت أن يكون قراراً لقوائم هذا الثور واسم هذا الحوت «بهموت».

ثم جعل قراره الماء وتحت الماء هواء وتحت الهواء ماء وتحت الماء ظلمات.
ثم انقطع علم الخلائق عما تحت الظلمات»[3].

2.3.1.4 ـ أول ثور أنزل من الجنة إلى الأرض:

في الأساطير الإسلامية أن الله أنزل على آدم ثوراً من الجنة في ما أنزله معه من الآلات والطيوب والثمار. ولئن ظل الثور فيها رمزاً للحرث والفحولة والخصب والنماء[4]، فإنه في قصة آدم وخروجه من الفردوس، مجرد «آلة» الحرث وأداة الكد والعمل وما يتصل بذلك من معنى الشقاء. فلقد «أهبط الله تعالى إلى آدم ثوراً أحمر فكان يحرث عليه ويمسح العرق عن جبينه وهو الذي قال الله تعالى فيه: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ فكان ذلك شقاؤه»[5].

وإذن فلقد زالت عن الثور تلك المعاني الدينية الأسطورية القديمة. فـ «الشمس والقمر ثوران عقيران يوم القيامة»[6] في الخطاب الإسلامي سواء حملنا الكلام على ظاهره كما فعل

---

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 180.

(4) إن رمزية الثور والقرن في كتب الأحلام كما يلي: هو «في الأصل ذو منعة وقوة وسلطان ومال وسلاح لقرينه إلا أن يكون لا قرن له فإنه رجل حقير ذليل فقير مسلوب النعمة والقدرة مثل العامل المعزول والرئيس الفقير وربما كان الثور غلاماً لأنه من عمال الأرض. وربما دل على النكاح من الرجال لكثرة حرثه. وربما دل على الرجل البادي والحراث وربما دل على الثائر لأنه يثير الأرض ويقلب أعلاها أسفلها». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 219.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج I ص ـ 181 - 182.

(6) في صحيح البخاري «في بدء الخلق» عن أبي هريرة عن النبي أنه قال: الشمس والقمر يكوران يوم القيامة... وفي رواية أخرى أن الشمس والقمر ثوران في النار يوم القيامة. فقال الحسن وما ذنبهما فقال له أبو هريرة: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول وما ذنبهما. وعن أنس بن مالك أنه قال: الشمس والقمر يوم القيامة ثوران عقيران في النار. وعن كعب الأحبار: يجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما عقيران فيقذفان في جهنم ليراهما من عبدهما كما قال تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ سورة الأنبياء الآية 98).

وردّ ابن عباس قول كعب الأحبار وقال: الله أجلّ وأكرم من أن يعذب الشمس والقمر وإنما يخلقهما يوم القيامة أسودين مكورين فإذا كانا حيال العرش خرا ساجدين لله تعالى ويقولان: الهنا قد علمت طاعتنا لك =

ذلك كعب الأحبار أو فعلنا فعل ابن عباس فأنكرنا ظاهره وحملناه محمل المجاز والرمز. ولا شك أن تفسيرنا ينبغي أن يكون منطلقه تغير منزلة الثور وخروجه من دائرة المقدس إلى اللامقدس الممتهن. فالثور حيوان مأكول شأنه في ذلك شأن سائر الحيوانات بل على قرنه الشيطان فأي امتهان أكبر وأي رجس أعظم!

ويؤكد هذا التحول الرمزي الذي طرأ على دلالة الثور والحوت ما يحكى عن أهل الجنة وما سيُمَتَّعون به من أصناف النعيم ـ إن شاء الله ـ «إن أهل الجنة حين يدخلونها ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها ويأكلون من زيادة كبد الحوت». و«إن الشهداء حين يدخلون الجنة يخرج عليهم حوت وثور من الجنة لغدائهم فيلعبان حتى إذا كثر عجبهم منها طعن الثور الحوت بقرنه فبقره لهم كما يذبحون ثم يروحان عليهم أيضاً لعشائهم فيلعبان فيضرب الحوت الثور بذنبه فيبقره كما يذبحون»[7].

4.1.4. ـ الكلب الأسود من الجن

الكلب من الحيوانات الأهلية وتتصل به رموز عديدة تتضارب أحياناً من اعتباره رمزاً للخسة واللؤم إلى اعتباره رمزاً للوفاء. فلقد مدح عليّ بن الجهم أحد خلفاء بني العبّاس بقوله:

أَنتَ كَالْكَلْبِ فِي الوَفَـاءِ وكَالتَّيسِ فِي قِراعِ الخُطوبِ

والقصة التي أوردها الجاحظ في كتاب الحيوان عن وفاء كلب وعن «أطيقس» كلب أصحاب الكهف أشهر من أن نحتاج إلى التعريف بها[1]. ولكن يبدو أن العرب كانوا يرون بين الكلب والجن صلة ما. فالكلاب من مراكب الجن أو مطاياها[2]. ومما يدعم هذا الرأي

= وسرعتنا في المضي في أمرك أيام الدنيا فلا تعذبنا بعبادة الكافرين إيانا. فيقول الرب تعالى: صدقتما إني قضيت على نفسي أني أبدىء وأعيد وإني أعيدكما إلى ما بدأتكما منه وإني خلقتكما من نور عرشي فارجعا إليه. فيختلطان بنور العرش. فذلك معنى قوله تعالى ـ ﴿إنه هو يبدىء ويعيد﴾ ـ سورة البروج الآية 13). وقد جمع الدميري هذه الروايات في «حياة الحيوان الكبرى» ج 1 ص ـ181 - 182.

(7) رواه مسلم في كتاب الظهار والنسائي في عشرة النساء. وعلق عليه السهيلي تعليقاً طريفاً مفاده أن أكل الثور والحوت إراحة لأهل الآخرة من الحوث والكد ورمز انتقالهم من دار لا يقر لها قرار (لأنها على ظهر الحوت) إلى دار الراحة والقرار. عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 181.

(1) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 2 ص 122 - 123 وعن كلب أصحاب الكهف ج 2 ص 188.

(2) وكذلك النعامة أو الظليم والظباء والقنفذ والورل ولذلك كانوا لا يصيدونها من أول الليل. انظر أسفله أساطير الكائنات اللامرئية (مطايا الجن). والجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 309 وج 4 ص 169 وج 6 ص 46 - 47 و 469.

مقطع من أسطورة سالفة تتعلق بقصة الملاكين «هاروت وماروت» وبامرأة كانت تريد أن تجتمع بزوجها الميت فكان الكلب الأسود مطية لها حتى تنتقل إلى بابل في وقت وجيز وتتعلم السحر. وتقص عائشة أم المؤمنين القصة على لسان المرأة المذكورة:

« . . . فلما كان الليل جاءتني بكلبين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا:

ـ ما جاء بك؟

ـ فقلت: أتعلّم السحر!»[3].

واعتبار الكلب الأسود جاناً وشيطاناً مما نجده في خبرين أحدهما يتعلق بالصرع والجنون وعلاقته بكلب أسود هو التالي: «رووا أن امرأة أتت إلى النبي ﷺ فقالت إن ابني هذا به جنون يصيبه عند الغداء والعَشاء. قال فمسّ النبي ﷺ صدره فثعّ ثعة فخرج من جوفه جرو أسود يسعى»[4].

ويتعلق ثاني الخبرين ببيت رئام في اليمن وخبر هدمه وأنهم وجدوا فيه كلباً أسود يزعمون أنه من الشيطان الذي كان يفتنهم يقول ابن هشام:

«وكان رئام بيتاً لهم يعظمونه وينحرون عنده ويتكلمون فيه إذ كانوا على شركهم ـ فقال الحبران لتبع: إنما هو شيطان يفتنهم فخلّ بيننا وبينه. فقال: شأنكما به. فاستخرجا منه فيما يزعم أهل اليمن كلباً أسود فذبحاه ثم هدما ذلك البيت»[5].

ويؤكد لنا هذا الأمر ما وصلنا من الأحاديث المأثورة عن الكلاب تدعو إلى ترك اتخاذها ما لم تكن كلاب صيد أو زرع أو ضرع[6] وتحث على قتلها جملة ثم تخص «الأسود البهيم ذي النكتتين على عينيه» لأنه شيطان وأنها أمة من الأمم أي مسخت[7].

---

(3) انظر تفسير الطبري ج 2 ص 411 - 439 والثعلبي: عرائس المجالس ص 45 - 46.

(4) الحيوان جزء 6 ص 224.

(5) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 296 - 297 وانظر سيرة ابن هشام ج 1 ص 28.

(6) الجاحظ: الحيوان ج 2 ص 295.

(7) الجاحظ المصدر السابق ج 1 ص 292: عن أبي عنبسة عن أبي الزبير عن جابر: أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب فكنا نقتلها كلها حتى قال: إنها أمة من الأمم. فاقتلوا البهيم الأسود ذا النكتين على عينيه فإنه شيطان. الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 292. وفي موضع آخر: «إن أمتين مسختا هما الحيات والكلاب» الحيوان ج 1 ـ ص 292 ـ ويضيف الجاحظ «وما خطب عثمان خطبة إلا أمر بقتل الكلاب وذبح الحمام» المصدر السابق ـ

وقد يتساءل المتسائل أيكون هذا الربط بين الكلب والجن لأنه كلب أم للونه الأسود؟ ذلك أن القط هو الآخر من رموز الجن وكان يعد في بعض الحضارات القديمة من الحيوانات المقدسة مع الكلب؟ يبدو أن هذه الرمزية لم تكن تتعلق باللون فحسب لأنها ليست خاصة بالعرب(م7).

5.1.4 ـ الديك والحمامة والبدرج في الأساطير:

1.5.1.4 ـ أسطورة الديك والغراب:

كثيراً ما نعت الشعراء الخمرة فشبهوها بعين الديك في الصفاء فهل لذلك النعت من علاقة قريبة أو بعيدة بأسطورة الديك والغراب واجتماعهما في حانة وهي من بعض الأوجه أسطورة تعليلية تفسر لماذا كان الديك من الدواجن لا يطير شأن سائر ذوات الجناحين. فلقد كان لكل منهما في البداية جناح واحد إلا أن هذا يطير وذلك عاجز عن الطيران. وذات مرة نادم الديك الغراب في حان فنفد الشراب فترك الديكَ رهينة وأخذ منه جناحه وطار ولم يعد. لكن أليس لهذا الموتيف الأسطوري العربي الأعرابي، كما نجده مروياً عن الأصمعي مع الأشعار التي تنسب إلى أمية ابن أبي الصلت، علاقة بأسطورة غراب نوح وأنه أرسله فلم يعد؟ من الأهمية بمكان احتفاظ الجاحظ بالسياق التي وردت فيه الأسطورة وتنعت بأنها خرافة وهو جهازها السردي (ARMATURE). يقول: «ومن الحكايات التي تعد من خرافات العرب ما حكاه بعضهم عن الرياشي قال: كنا عند الأصمعي فوقف عليه أعرابي فقال: أنت الأصمعي؟ قال: نعم.

قال: أنت أعلم أهل الحضر بكلام العرب؟ قال: يزعُمون».

= ص 293 وعن ابن عباس: السود من الكلاب الجن والبقع منها الحن. ويقال إن الحن ضعفة الجن كما أن الجني إذا كفر وظلم وتعدى أوفسد قيل شيطان وإن قوي على البنيان وحمل الثقيل وعلى استراق السمع قيل مارد فإن زاد فهو عفريت فإذا زاد فهو عبقري» الحيوان ج 1 ص 291.

(م7) يقول الجاحظ «زعم بعض أهل الكتاب وبعض أصحاب التفسير أن السكينة التي كانت في تابوت موسى كانت رأس هرة» كتاب الحيوان ج 5 ص 342 و Schekinah في كتاب جيلبار دوران بنى المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية) ص 33.

انظر مثال القط أو الكلب أبيس في الحضارة الفرعونية (5) Dictionnaire des symboles 1982 وهو من عمل Jean chevalier et Alain Gheerbrant ص 239 - 245 وانظر: الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 35 «والجن تتصور بصورته (أي الكلب) وكذلك بصورة القط الأسود لأن السواد أجمع للقوى الشيطانية من غيره وفيه قوة الحرارة».

قال: ما معنى قول أمية بن أبي الصلت:

وما ذاك إلا الديكُ شاربُ خَمرةٍ ... نديمُ غُرابٍ لا يَمَلُّ الحوانيا
فلما استقلَّ الصبحُ نادى بِصَوتِهِ ... ألا يا غرابُ هل رددت ردائيا

فقال الأصمعي: إن العرب كانت تزعم أن الديك كان ذا جناح يطير به في الجو وأن الغراب كان ذا جناح كجناح الديك لا يطير به وأنهما تنادما ليلة في حان يشربان فنفذ شرابهما، فقال الغراب للديك: لو أعرتني جناحك لأتيتك بشراب. فأعاره جناحه فطار ولم يرجع. فزعموا أن الديك إنما يصيح عند الفجر استدعاءً لجناحه من الغراب.

فضحك الأعرابي وقال: ما أنت إلا شيطان».

وقد ذكر الجاحظ هذه القصة في كتاب الحيوان بنحو ما حكي عن الأصمعي وساق أبيات أميّة بن أبي الصلت:

ولا غَرْوَ إلا الدبكُ مدمِنُ خمرةٍ ... نديمُ غراب لا يَمَلُّ الحوانيا
ومَرْهِنُهُ عند الغراب جبينه ... فَأَوْفَيْتَ مَرْهُوناً وخانَ مُسابيا
أدلَّ عليّ الديكُ أنيّ كَما ترى ... فأقبل على شأني وهاك ردائيا
أمِنْتُكَ لا تلبثْ مِنَ الدَّهرِ ساعةً ... ولا نصفَها حتى تؤوبَ مآبيا
ولا تدركنْك الشمسُ عند طلوعِها ... فأغْلَقَ فيهم أو يطول ثوائيا
فرد الغرابُ والرداءُ يحوزُهُ ... إلى الديكِ وعداً كاذِباً وأمَانيا
بِأيّةِ ذَنْبٍ أو بايةِ حُجَّةٍ ... أدَعْكَ فلا تَدعُو عليّ ولا لِيَا
فإني نذرت حِجَّةً لن أعوقَها ... فلا تَدعُونيّ دعوةً من ورائيا
تطيَّرتُ منها والدعاءُ يعوقني ... وأزمعت حَجاً أن أطيرَ أمَاميا
فلا تيأسَنْ إنّي مع الصبح باكراً ... أُوافي غداً نحو الحَجيج الغَواديا
كحب امرىء فاكَهْتُهُ قبل حجتي ... وآثرت عَمَداً شأنُه قبل شانيا
هنالك ظنَّ الديكُ أنْ زال زَوْلُهُ ... وطَالَ عليه الليلُ أن لا مفاديا
فلما أضاءَ الصبحُ طرَّبَ صَرْخَةً ... ألا يا غرابُ هل سمعت ندائيا
على وُدّه لو كان ثَمَّ يُجيبهُ ... وكان لَه نَدمانَ صدقٍ مواتيا

وأمسى الغـرابُ يضرب الأرضَ كلَّهـا عتيقاً وأضحى الديـكُ في القِـدّ عـانيـا
فـذلـك ممـا أسهـت الخمـرُ لُبَّـه ونـادَم نَـدْمـانـاً من الـطير عـاديـا[8]

ولكن لنـا أسطورة أخـرى يقوم فيـه البدرج وهـو طائـر أكبر من الـدجاج أحمـر العينين. بالدور الذي اضطلع به الغراب وهي أسطورة تعليلية لأنها تفسر لنـا لماذا صـار الديـك أليفاً وصار البدرج وحشياً وهي مستقاة من كتاب في تعبير الرؤيا تجذر رمز الديك كما يرد في المنام في أصوله الأسطورية ومفادها: «إن نوحاً عليه السلام أدخل الديـك والبدرج السـفينـة. فلما نضب الماء ولم يأته الإذن من الله تعالى في إخراج من معه من السفينة سأل البدرجُ نوحـاً أن يأذن له في الخروج ليأتيه بخبر الماء وجعل الديك رهينة عنده. وقيل إن الديك ضمنه فخرج وغدر ولم يعد.

فصار الديك مملوكاً. وكان شاطـراً طياراً فصـار أسيراً داجنـاً وكان البـدرج ألوفـاً فصار وحشياً»[9].

2.5.1.4 ـ أسطورة الحمامة والغراب:

وتحل الحمامة في أسطورة أخرى محل البدرج وتكون الأسـطورة لا للتحامـل على الغـراب كـما في «أسطورة الغـراب والديـك» أو لتأويـل سبب طيران هـذا وعدم طـيران الآخر ولكن لتفسير أصل الطوق الذي يحلي عنقَ الحمامة. وترجع الأسطورة ذلـك الطوق إلى عهـد نوح. إذن فالجمع بين الحمامة والغراب إنما هو عـلى أساس من المفـاضلة بينهما بـاعتبار أن كـلاً من الطائرين صار رمزاً تتصل به جملة من المعاني قبل الإسلام وبعده، والحمامة ههنا رمز للطهارة والوفاء أما الغراب فقليل الذمة خبيث بل إن له كما سنرى ضمن رمزيته الخاصـة به صفـات

(8) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 222 - 223. وانظر الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 196.

(9) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 241. ويؤول الـديك في الأحـلام التأويـل التالي: «الـديك في أصـل التأويل عبـد مملوك أعجمي أو من نـسل مملوك، وكـذلك الـدجاج لأنهم عنـد ابن آدم مثل الأسـير لا يطيرون ويكون رب الدار من المماليك. كما أن الدجاجة ربة الدار والخادمات والجواري. والديك أيضاً يدل على رجل له علو همة وصوت كالمؤذن والسـلطان الذي هو تحت حكم غيره لأنه مع ضخامته وتاجـه ولحيته وريشـه داجن لا يطير فهو مملوك لأن نوحاً عليه السلام أدخل الديك والبدرج السـفينة. . . » ثم يعرِّفه بقوله «وهو طائر أكـبر من الدجاج أحمر العينين مليح». ويضيف تأويلات أخرى لرمزية الديك في الأحلام: «وقيل إن الديـك رجل جَلْدٌ محـارب له أخـلاق رديئة يتكلم بكـلام حسن بلا منفعـة وهو عـلى كل الأحـوال إمـا مملوك أو من نـسـل مملوك. . . . قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: رأيت كأن ديكاً نقرني نقرة أو نقرتين أو قال ثلاثة وقصصتها عـلى أسماء بنت عميس فقـالت يقتلك رجل من العجم المماليك». عن ابن سـيرين: تفسير الأحـلام الكبير ص 241.

أسطورية منها اسمه: «الكاهن» وتجعله رسولاً وهادياً ودليلاً معلماً. وقصته مع نوح رائداً مستكشفاً خائباً من الأدلة على ما ذكرنا.

«ويقال إن نوحاً ﷺ لما كان في السفينة بعث الغراب ليكشف له هل ظهر من الأرض موضع، فوقع على جيفة فلم يرجع إليه. فبعث بالحمامة فاستجعلت على نوح الطوق الذي في عنقها فجعل لها ذلك جُعلاً.

وفي ذلك يقول أمية بن أبي الصلت: [وافر]

وأُرْسِلَتِ الحمامةُ بعد سَبْعٍ ... تدلُّ على المهالكِ لا تَهَابُ

تَلَمَّسُ هَلْ ترى في الأرض عيناً ... وعاينه من الماءِ العبابُ

فجاءتْ بعدما ركضتْ بِقِطْفٍ ... عليه الثَّأْطُ والطينُ الكُبابُ

فلما فَرَّسُوا الآياتِ صاغوا ... لها طوقاً كما عُقِد السِّخابُ

إذا ماتتْ تُوَرِّثُه بَنِيها ... وإن تُقْتَلْ فليسَ لَهَا اسْتِلابُ

وقال أيضاً: [مديد]

سمع الله لابن آدم نوح ... ربُّنا ذو الجلال والأفضالِ

حين أوْفَى بذي الحمامةِ والنا ... سُ جميعاً في فُلكِهِ كالعيَالِ

حابساً خوفَهُ عليهِ رسولاً ... من خِفَافِ الحمامِ كالتِّمثالِ

فرشَاهَا على الرسالةِ طَوقاً ... وخِضاباً علامةً غيرَ بالِ

فَأتَتْهُ بالصِّدقِ لما رَشَاها ... وبِقِطْفٍ لَمَّا بدَا عِثْكَالِ[10]

وقال فيها: [طويل]

وما كان أصحابُ الحمامة خيفةً ... غداةَ غَدَتْ منهم تضم الخوافيا

رسولاً لهم والله يُحكِم أَمْرَهُ ... يُبينُ لهم هل يُونس التُّرْب باديا

فجاءت بقِطْف آيةً مستبينةً ... فأصبح منها موضعُ الطِّينِ جَادِيا

---

(10) العثكال العذق. الجادي الزعفران.

علی خَطْمَها واستوهبتْ ثَمّ طوقَها	وقالت ألا لا تجعلِ الطوق حاليا
ولا ذهباً إنّه أخاف نبالَهم	يخالونه مالي وليس بماليا
وزِدْني على طَوْقي من الحِلْي زينةً	تُصيبُ إذا أتبعت طوقي خضابيا
وزدني لطَرْف العين منك بنعمةٍ	وورث إذا ما مت طوقي حماميا
يكون لأولادي جمالاً وزينةً	وعنوانَ زَيْني زِينةً من تُرابِيا»[11]

2.5.1.4 ـ الديك الكوني:

ويرد الديك في بعض المأثورات الإسلامية ديكاً أسطورياً أو ملكاً بحجم الكون رجلاه في تخوم الأرض السفلى وعنقه مثنية تحت العرش وقد أحاط جناحاه بالأفقين مشرقاً ومغرباً، ويستفاد من ذلك أن حجمه بحجم سبع سماوات وسبع أرضين يسبّح للملك القدوس. وهو في صورته تلك أشبه ما يكون بالملك من الملائكة وبمثابة النموذج الأصلي لجميع الديكة التي على وجه البسيطة لأن «الديوك كلها من هذا الديك»[12] مثلما رأينا مع جبل قاف وكيف أنه أبو الجبال كلها. والأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الشأن عديدة نقتصر فيها على بعض النماذج.

1.6.1.4 ـ ديك العرش:

ولا بد أن صورة هذا الديك ستوحاة من فكرة الأنموذج العلوي لكل كائن على وجه الأرض كما هو الشأن دوماً مع الفكر الأسطوري أو الفكر الديني كما في قولهم: «إنّ لله ديكاً رجلاه في التخوم وعنقه تحت العرش منطوية. فإذا كان هنة من الليل صاح سبوح قدوس فتصيح الديكة».

وعن كعب الأحبار: «إذا صاح الديك وقت السحر نادى مناد من الجنة أيها الخاشعون أين الراكعون أين الحامدون الساجدون أين المسبحون أين المستغفرون بالأسحار أين الموحدون، فأول من يسمع بذلك ملك من ملائكة السماء. وهو على صورة الديك وله ريش وزغب أبيض رأسه تحت أبواب الرحمة في العرش الأعلى ورجلاه في تخوم الأرض السابعة السفلى وجناحاه منشوران فإذا سمع ذلك النداء من الجنة يضرب بجناحيه ضربة واحدة

(11) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 277 - 278 لمزيد التوسع انظر «حمامة السفينة» «وطوق الحمامة» لدى الثعالبي في ثمار القلوب ص 464 - 466.

(12) الكسائي: قصص الأنبياء ص 66.

ويقول سبحان من خلق الرحمة التي وسعت كل شيء من ذا الذي لا يشتاق إلى جنتك يا إله السموات والأرض».

ويشبه هذا الديك من بعض الأوجه آدم الكوني الذي رأينا كيف خلق من أقاليم الأرض أو من الأرضين السبع طباقاً، وهو ما يجعله في منزلة تؤهله للوساطة بين العالمين العلوي والسفلي. ففي الأخبار «إن تحت العرش ملكاً في صورة ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثنية تحت العرش وهو يقول سبحانك ما أعظم شأنك. قال فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»[13].

2.6.1.4 ـ ديك آدم:

وترجع بعض الأساطير هذه الرمزية الإسلامية التي تضفي على الديك إلى بداية الخليقة فإذا آدم، وقد رأينا أن بعضهم يذهب إلى اعتباره إماماً، مسلم يؤدي الفرائض الخمس في أوقاتها مستعيناً على معرفة مواقيتها بصياح الديك.

«وكان آدم يوماً ربما اشتغل وغفل عن الصلاة حتى لم يعرف أوقات الصلاة فأعطاه الله ديكاً ودجاجة فأما الديك فكان أفرق أصفر الرجلين كالثور العظيم وكان يضرب بجناحه على الآخر عند أوقات الصلاة ويقول سبحان من يسبح له كل شيء سبحان الله وبحمده، يا آدم الصلاة يرحمك الله فيعلم آدم أنه وقت الصلاة فيقوم إلى وضوئه وصلاته».

وكان مأوى هذا الديك على باب منزله وإذا خرج آدم إلى حرثه وزرعه يسبح الله ويقدسه وكان صوت هذا الديك على إبليس أشد من الصواعق»[14].

في هذه الأسطورة السنّية التي تجعل آدم مسلماً يقوم الديك حيال آدم بنفس الوظيفة التي يتخذه من أجلها المسلمون. ذلك أنّ الديك من الرموز الإسلامية ولا سيما الديك الأبيض فهو المؤذّن المُؤْذِنُ بانبلاج الفجر والداعي إلى الصلاة ولا بد أن من معانيه انبلاج نور الحق بعد ظلام الجهالة ولذلك دعي المسلمون إلى اتخاذه في منازلهم ولا سيما الأبيض الأفرق منه وحملوه في أسفارهم ونهوا عن سبه. بل أن الديك نقيض الطاووس من حيث التعلق والدلالة. وينسب إلى ابن عباس قوله: «أحبُّ الطيور إلى إبليس الطاووس وأبغضها إليه

---

(13) النصوص جميعها عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 344 - 345 وانظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 2 ص 11 وفيه رواية أخرى عن ابن اسحاق.

(14) الكسائي: قصص الأنبياء ص 66.

الديك فأكثروا الديوك في بيوتكم فإن الشيطان لا يدخل بيتاً فيه ديك أفرق»[15] ولا جرم فلذلك استحق أن يعتبر من طيور الجنة[16].

وتطابق هذه الرمزية مع معاني الديك في تعبير الرؤيا وأنه «رجل له علو همة وصوت كالمؤذن والسلطان»[17] فالصلة متينة بين معناه في اليقظة وفي المنام. وأنت واجد هذه الرمزية في النصوص الأدبية أيضاً فكما أن الديك مؤذّن يدعو إلى الصلاة فهو عند ابن المعتز وغيره داعٍ إلى اللذة والاصطباح. قال ابن المعتز مستلهماً الصورة الرمزية عادلاً بها عدول أبي نواس عن المصطلحات الدينية في نعت الخمرة.

: بشرَ بالصُّبح هاتفٌ هَتَفَا ... صاحَ من اللّيلِ بعدما انتصفا
مذكّر بالصَّبُوح صاح لنا ... كَأَنَّهُ فوقَ مِنبرٍ وقفا
صَفَّقَ إما ارتياحةً لِسَنَا الـ ... ـفَجْرِ وإما عَلَى الدُّجَى أسِفَا[18]

وقال ابن رشيق في عكس ذلك:

قامَ بلا عقلٍ ولا دِينِ ... يخلطُ تصفيقاً بتأذينِ
فنبَّهَ الأحبابَ من نومهمْ ... ليَخرُجُوا من غيرِ ما حينْ
بصرخةٍ تبعثُ مَوقَ الكَرَى ... قد أذْكَرَتْ نفخَ سرافين
كَأنّها في حَلْقِهِ غُصَّةٌ ... أغصَّهُ اللهُ بسِكّينِ[19]

1.6.1.4 ـ الحمامة والخطاف:

يعتبر الخطاف والحمامة من الطيور الأهلية المباركة مثل الديك بل إن الخطاف أنزل أنيساً لآدم ـ على ما يروي القصاص المسلمون لما أخرج من الجنة واشتكى الوحشة «فآنسه الله تعالى بالخطاف وألزمها البيوت فهي لا تفارق بني آدم أنساً لهم. قال ومعها أربع آيات من

(15) المصدر السابق ص 66.

(16) قال قتادة: «إن أكثر طيور الجنة الديوك وأن لله ديكاً في العرش إذا هو سبح سبحت الديوك كلها في الأرض فتهزم عند ذلك الشياطين ويبطل كيدهم. فمن كان يؤمن بالله وبرسوله واليوم الآخر فليكرم الديوك فإن آدم اختار من الطيور الديك والحمامة واختار من المواشي النعجة ومن الأنعام الناقة» عن الكسائي: قصص الأنبياء ص 67.

(17) لمزيد التوسع في تأويله انظر ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 231.

(18) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 229 - 230.

(19) المصدر السابق ص 232.

كتاب الله عز وجل وهي: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً﴾ إلى آخر السورة وتمد صوتها بقوله العزيز والحكيم»[20].

8.1.4. ـ الطاووس:

أما الطاووس فهو حاضر في أساطير بداية الخلق من طيور الجنان لبهاء ألوانه وواسطة بين إبليس والحية لما أراد الدخول إلى الجنة متخفياً بين أنيابها فإذا هو قرين الكِبْر والمعصية ومقارفة الذنوب. وهو أيضاً أنموذج أصلي في زمن الخلق ولذلك نراه يقترن بالشجرة من جهة والنور من جهة أخرى فما عسى أن تكون رمزيته في تلك السياقات؟.

1.8.1.4 ـ الطاووس والخلق:

«قد جاء في الخبر أن الله تعالى خلق شجرة لها أربعة أغصان فسماها شجرة اليقين.

ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء كمثل الطاووس ووضعه على تلك الشجرة فسبح عليها مقدار سبعين ألف سنة.

ثم خلق مرآة الحياة فوضعت باستقباله. فلما نظر الطاووس فيها رأى صورته أحسن صورة وأزين هيئة فاستحى من الله تعالى. فعرق فقطر منه ست قطرات.

فخلق الله من القطرة الأولى أبا بكر رضي الله عنه. وخلق من القطرة الثانية عمر رضي الله عنه ومن القطرة الثالثة عثمان رضي الله عنه ومن القطرة الرابعة علياً رضي الله عنه ومن القطرة الخامسة الورد ومن القطرة السادسة الأرز»[21].

والطاووس في هذه الأسطورة السنية شكل نوراني هو النور المحمدي الذي خلق منه كل شيء فهو رمز كوني تماماً كما أن الشجرة ذات الأغصان الأربعة بمثابة شجرة الكون وتسمى شجرة اليقين لأننا إزاء عمل إبداعي سني صوفي. أما نظر الطاووس إلى المرآة فلعله أن يكون تأمل النفس ذاتها وهكذا يستحي الطاووس من الباري في حين هو في قصة آدم

---

(20) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 294. وأبو هلال العسكري: ديوان المعاني ج 2 ص 136 مكتبة الأندلس بغداد 1352.

(21) دقائق الأخبار «في خلق الروح الأعظم ونور سيدنا ونبينا محمد عليه الصلاة والسلام. ص 2 وبهامشه نص قريب منه للسيوطي من كتاب الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان ص 2.

وحواء شبه مغرور بل رمز من رموز الغرور ولذلك اقترن بصورة إبليس(*).

2.8.1.4 طاووس الجنة وإبليس.

الطاووس طائر الجنة بحق فهو يجسدها بحسن شكله وألوانه وهو وسيط إبليس لدى الحية حتى تدخله إلى الجنان.

ويصوره كعب الأحبار في «حديث الطاووس» بعد أن يتحدث عن إبليس وسعيه إلى غواية آدم تصويراً بديعاً: «ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعيناه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم الحاناً بالتسبيح»[22]. ويضيف وهب بن منبه عن طاووس الجنة قوله: «كان مسكنه شجرة طوبى وكان إذا نشر جناحيه ظلل بهما سدرة المنتهى. وكان يقول في صياحه: أنا الملك المتوج الذي عمرت في نعيم الجنة فلا أخرج منها أبداً»[23].

وإذن فيمكن أن نقول إن الطاووس رمز النفس والروح في بداية الخليقة ورمز نعيم الجنان مجسداً في شكله وألوانه البديعة والمادة التي منها شكل إلا أنه أيضاً رمز الكبر والغرور ولذلك فهو صورة من آدم الذي رام مفارقة منزلته البشرية فأكل من الشجرة فكان التشاجر، وصورة من إبليس يغرر بالإنسان ويتوسل به إلى الحية فتدخله الجنة بين نابيها ولذلك ترى الطاووس يعاقب بعد أكل آدم من الشجرة المحرمة بمسخ رجليه وتغير صوته[24]. كل هذا يجعل رمزيته مناقضة لرمزية الديك كما قلنا أعلاه.

(*) انظر أساطير الخلق ومقارنة هذه الأسطورة السنية بأساطير الشيعة. ومن الطريف أن الجاحظ ينبهنا إلى أن الطاووس «يلقي ريشه في الخريف ويكتسي إذا اكتسى الشجر» مما يقربه من رمزية الشجرة في بعض ما ترمز إليه. كتاب الحيوان ج 3 ص 183.

(22) الكسائي: قصص الأنبياء ص 35 - 36.

(23) الدياربكري: تاريخ الخميس ج 1 ص 50.

(24) المصدر السابق ج 1 ص 53 - 55.

2.4 ـ الأساطير ذات الصلة بالحيوانات الوحشية:

1.2.4 ـ الغزال والظبي/ المرأة:

كان العرب يقولون في أمثالهم «آمَنُ من حمام مكة ومن غزلان مكة»[1] لما كانت تتمتع به من حرمة. وقد قال النابغة في أمنها: [بسيط]:

لا والذي آمنَ الغزلانَ تمسحُها رُكبانُ مكةَ بين الغِيلِ والسَّعَدِ[2]

لكن لسائل إنّ يتساءل هل أن ذلك الأمن ناجم عن وجودها في الحرم قرب البيت العتيق أم لتقديس الظبية (والحمام) أم لكليهما معاً أم لسبب آخر من قبيل «الصيد المقدس» واقتران بعض الحيوانات في الأذهان ببعض الآلهة باعتبارها رموزاً دالة عليها لا سيما ونحن نعلم من خلال المنقوشات في جنوب الجزيرة العربية بوجود صيد مماثل؟[*].

إن ما بقي لنا من أخبار وأشعار وأساطير عن العرب قبل الإسلام وفي عهوده الأولى قد يسمح بالإجابة عن السؤال المطروح. ففي قصة احتفار زمزم عند موضع الصنمين آساف ونائلة، وهو المكان الذي كانت قريش تذبح فيه لآلهتها، أن عبد المطلب استخرج من الطويّ فيما استخرج غزالين من ذهب كانا قديماً في الكعبة، ثم إن عمرو بن الحارث بن مضاض الجُرْهمي عمد إلى دفنهما في موضع زمزم قبل ارتحال جرهم وغلبة خُزاعة ـ على ما يروي الإخباريون ـ وأنه أي عبد المطلب ضربهما على باب الكعبة[3]. ومهما يكن من أمر فإن تواتر الأخبار يفيد بوجود صورة الغزال تمثالاً ذهبياً كان يعلق داخل الكعبة وهو أمر يذكرنا بعجل بني إسرائيل الذهبي.

---

(1) الحيوان ج 3 ص 192 - 193.

(2) الغيل والسعد أجمتان كانتا بين مكة ومنى عن الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 192 - 193.
والبيت في ديوان النابغة، ط الدار التونسية للتوزيع 1986، ص 86، كما يلي:

والمؤمن العائذات الطير تمسحها ركبان مكة بين الغيل والسعد

والغيل والسعد جُمّتان بين مكة ومنى.

(*) انظر عودة حمزة من الصيد وطوافه كل مرة ـ سيرة ابن إسحاق طـ فستنفيلد 1859 ص 184 - 185.
و J.Ryckmans: La religion des arabes préislamiques عن مجلة «الباحث» 28 عدد ماي 1976 ص 265.

(3) سيرة ابن هشام ج 1 ص 154 وطبقات ابن سعد، 1 ص 84 - 85 وص 145.
الأزرقي: أخبار مكة ج 1 وج 2 ص 41 ولربما لسبب ذلك كان أخذ الغزال في المنام إصابة ميراث وخير.
عن ابن سيرين في تأويل رؤيا الظبي: تفسير الأحلام الكبير ص 226. وحول رمزيته بالنسبة إلى علم النفس انظر علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 277.

وليس هذا بالأمر الغريب فالغزال كما هو معلوم رمز من رموز الشمس وتسمى أيضا الغزالة «لأنها تمد حبالاً كأنها تغزل». وكلاهما رمز أنثوي. ذلك أن الغزال وأسماءه ظبياً ورشأ وشادناً من النعوت التي تطلق على المرأة في الغزل في أقدم ما وصلنا من الصور الشعرية. وكذلك الشمس[4]، والصلة الرابطة بينهما هي طبعاً معنى الأنوثة والخصوبة. من الأمثلة الدالة على ما ذكرنا قول امرىء القيس: [طويل]

وماذا عليه أن ذكرت أوانساً   كغزلانِ رملٍ في محاريبَ أقيالِ[5]

أو قول طرفة في المعلقة: [طويل]

وفي الحيّ أحوى ينفضُ المرد شادنٌ   مُظاهرُ سمطي لؤلؤ وزبرجدُ[6]

وقال الأعشى يمدح مسروق بن وائل:

الواهبُ القينات كالغز   لانِ في عقد الخمائلُ[7]

أما تقديس المرأة باعتبارها رمزاً من رموز الأمومة والخصوبة فواضح بيّن من خلال أسطورة آساف ونائلة، وكان استلام صنم نائلة ركناً من أركان الحج الجاهلي، وكان موضع زمزم القديمة التي تذكر الأخبار أن عبد المطلب احتفرها بين صنمي قريش آساف ونائلة.

1.1.2.4 ـ أسطورة تتعلق بتحريم صيد الظباء:

كان الظبي حيواناً مقدساً وكان العرب يعتقدون أنه ماشية الجن[*]. ولذلك حرّموا صيده في الحرم. ولسنا ندري ههنا أيضاً إن كان التحريم بسبب موضوع التحريم أو بسبب المكان المقدس. ومن الأساطير المخوّفة بانتهاك تلك الحرمة أنه «دخل قوم مكة تجاراً من الشام في الجاهلية بعد قصيّ بن كلاب فنزلوا بذي طوي تحت سمرات يستظلون بها فاختبزوا مَلّة لهم ولم يكن معهم أدم فقلم رجل منهم إلى قوسه فوضع عليها سهماً ثم رمى به ظبية من ظباء الحرم وهي حولهم ترعى. فقاموا إليها فسلخوها وطبخوا لحمها ليأتدموا به. فبينما قدرهم على النار تغلي بلحمه وبعضهم يشتوي إذ خرجت من تحت القدر عنق من النار عظيمة

---

(4) انظر أعلاه: أساطير الكواكب ـ الشمس وأسماؤها وما يتصل بها من عوالم الطبيعة.

(5) انظر امرىء القيس: الديوان ص 34 وعلي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 65.

(6) معلقة طرفة ـ جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي طـ 1398 هـ 1978 م مصورة عن طـ بولاق 1308.

(7) ديوان الأعشى ص 156 عن علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 86.

(*) انظر أسفله مطايا الجن.

فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرات اللاتي كانوا تحتها»[8].

لا شك أن هذه الأسطورة كانت تتناقل في الجاهلية حتى زمن روايتها شأنها في ذلك شأن أسطورة آساف ونائلة كما رأينا أعلاه ومدلولاتها القديمة والإسلامية. أما السمات الأسطورية فتتمثل في العقاب الذي أنزل بهم بواسطة النار وما يفترض من التمييز والتخصيص فيها، إذ هي لم تنل من ثيابهم ولا أمتعتهم ولم تأت على السمرات التي كانت تظلهم. ولا بد أن الفاعل في عرف من خلّفوا لنا هذه القصة الأسطورية هم الجن لأن الظباء كانت في معتقدات الجاهليين ماشية الجن[9].

2.2.4 ـ الثور الوحشي/ إيل إله الساميين القدامى القمري:

لم نعثر على أساطير تتعلق بالثور الوحشي إلا أنه قد وصلتنا عنه صور شعرية إبداعية لا بد أن لها علاقةً بالثور وقد كان الثور قرين القمر أو ودّ أو سين إله القمر، بل كان من نعوت «إيل» إله الساميين القديم[*] وليس من المستبعد أنها آثار لأعمال طقوسية تتعلق بالصيد المقدس مثلما يذهب إلى ذلك بعض دارسي الأدب وتاريخ الشعوب القديمة[**].

3.2.4 ـ الوعل/ المقة إله سبأ القمري:

في حديث يشك بعضهم في صحة نسبته إلى النبي يسمى حديث الأوعال أن الوعل من الحيوانات الحاملة للكون كما سبق أن رأينا ذلك مع الثور الأسطوري، ويعد من حملة العرش الثمانية وكنا رأينا أن حملة العرش بالنسبة إلى الشيعة قد ورد ذكرهم في آي القرآن الذي لا ينبغي أن يحمل على ظاهر معناه وأن حملة العرش إنما هم حملة العلم وهم في رأيهم الأئمة: «حدثنا عبد الرزاق حدثنا يعلى بن عبد العلاء عن عمه عن شعيب بن خالد حدثني سماك بن حرب عن عبدالله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن عباس بن عبد المطلب قال:

---

(8) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 146.

(9) الجاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 331.

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب: القمر وعلي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 123 - 125 - 126 والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 6 ص 50 وانظر صورة الثور في الأدب معلقة لبيد ـ جمهرة أشعار العرب ص 66 - 71 ط دار المسيرة بيروت ـ مصورة عن طبعة بولاق معلقة النابغة. جمهرة أشعار العرب ص 53 - 54 وديوان أوس بن حجر تحقيق محمد يوسف نجم ص 2 و 4 و43 وديوان بشر بن أبي خازم ص - 62 - 101 - 120 - 51 - 55. ـ 204-232، وفي ديوان زهير بن أبي سلمى ص 42 - 264 - 379 وفي ديوان امرىء القيس ص 101 - 160.

(**) «ألفريد يستون»: The ritual hunt.... le Muséon 61 - 183 - 196.

كنا جلوساً مع رسول الله ﷺ بالبطحاء فمرت سحابة. فقال رسول الله ﷺ: أتدرون ما هذا؟ قلنا السحاب. قال والمزن. قلنا: والمزن قال: والعنان. قال: فسكتنا. فقال: هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قلنا الله ورسوله أعلم. قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة.

وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض. ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهن وأظلافهن كما بين السماء والأرض ثم على ظهورهنّ العرش بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض والله فوق ذلك. وليس يخفى عليه من أعمال بني آدم شيء»[1].

إن الوعل كما أثبتت ذلك دراسات أديان العرب القدامى من رموز الإله المقة إله سبأ القمري[2].

4.2.4 تقديس الحية / الجان

للحية شأن عظيم في الجاهلية وأساطيرها وفي الأساطير الإسلامية أيضاً ولا سيما ضمن أساطير صورة الكون وفي أساطير خلق الإنسان وإغواء الحية لحواء حتى أكلت من الشجرة المحرمة. ورمزية الحية رمزية ثرية معقدة تجمع بين الشيء ونقيضه لأن الصلة بين رمزيتها القديمة وما آلت إليه ضمن النظرة الإسلامية لئن تغيرت وصارت أكثر ثراء وتنوعاً فإنها لم تنقطع بل تم إدماجها واحتواؤها. وما من دليل أبلغ على تلك الاستمرارية من الخبر الذي يروى عن الخليفة عمر بن عبد العزيز وفضائله أنّه لما «كان يمشي بأرض فلاة إذا حية ميتة فكفنها بفضلة من ردائه ودفنها»[3] وفي هذه العملية ما يذكرنا بالعمليات الطقومية. ففيها

---

(1) المزن ج مزنة وهي السحاب أو أبيضه أو ذو الماء. والعنان: اسم من عن الشيء أي ظهر ج عنانة وهي السحابة.

ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص 10 ويعلّق بقوله هذا لفظ الإمام أحمد (ويقصد الإمام أحمد بن حنبل في مسنده). وانظر في تأويل حملة العرش عند الشيعة: أساطير الخلق.

(2) G.Ryckmans: religions arabes préislamiques in R.H.R p328

J.pirenne La réligion des arabes préislamiques.

وقد نشر في مجلة الباحث 28 سنة 1976 ص 177 - 217.

و A. JAMME: le panthéon sud - arabe d'après les sources épigraphiques. فصيلة عن مجلة «لوميزيون» «Le Muséon «T.L.X. 1947 p.57 - 147» وانظر أعلاه أساطير الكواكب.

(3) والخبر متناقل في عديد المصادر منها: الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ط 1988 ص 56 وخبر آخر عن ابن مسعود ص 57 والأفعى من رموز الإله ود القمري انظر J.Ryckmans: la chasse rituelle dans l'Arabie =

احترام للحية وكانت تعتبر من «الجان» وهو من أسماء الحية. بل إن الخبر المذكور نفسه يروى بطريقة أخرى تصرح عن المعنى المضمر في الرواية السابقة فقد رُوِيَ «أن عمر بن عبد العزيز بينما هو يسير على بغلة ومعه ناس من أصحابه إذا هو بجان ميت على قارعة الطريق فنزل عن بغلته فأمر به فعدل به عن الطريق ثم حفر له فدفنه وواراه ثم مضى، فإذا بصوت عال يسمعونه ولا يرونه: ليهنك البشارة من الله يا أمير المؤمنين أنا وصاحبي الذي دفنته آنفاً من النفر من الجن الذي قال الله تعالى: ﴿وإذْ صَرَفْنَا إلَيْكَ نفراً مِنَ الجِنّ يَسْتَمِعُونَ القُرآن﴾ فلما أسلمنا وآمنا بالله وبرسوله قال رسول الله لصاحبي المدفون: «ستموت في أرض غربة يدفنك فيها يومئذ خير أهل الأرض»[4].

وهذا معنىً من المعاني التي يشتمل عليها اسم الحية فلنتناول بعض معانيها الأُخر - والاسم إذا بلغنا من تجريده الغاية وصلنا إلى الأسطورة - فالحية تسمى الجان بمعنى الحية البيضاء وهي أيضاً الثعبان وتسمى الشيطان ويطلق هذا الاسم بالذات على «الحية الخبيثة»[5] والشجاع هو الأسود العظيم منها ويسمى أيضاً «الداهية»[6] بل إن بعض اللغويين يعتبر أن أصل «اللات» هو لاهة أي حية وآنذاك يمكن أن نفهم سر تقديسها[7].

فلنتتبع مختلف الأساطير والرموز التي تقترن بالحية من خلال ما تضطلع به من الأعمال والوظائف حتى نتعرف على رمزيتها قبل الإسلام في الأساطير التي نشأت وترعرعت في ظله أو استجلبت من آفاق ثقافية - حضارية أخرى.

1.4.2.4 - أمية ابن أبي الصلت والحية/ وأصل باسمك أللهم

تتجلى الحية في هذه الأسطورة بعد تمهيد من الراوي عن أمية ابن أبي الصلت وأن له

= . du sud ancienne in Al Bahit vol 28 - 1976 p.285

السيوطي لقط المرجان في أحكام الجان ط 1989 ص 46 - 47. وانظر حديثاً آخر عن ابن مسعود عن أمر مماثل ص 4.

(4) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 56.

(5) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة جان ج 1 ص 183 - 184 ويحيلنا إلى تفسير المفسرين لحية موسى مع فرعون. ويقول الجاحظ: «والعرب تسمي كل حية شيطاناً» شيطان = قبيح - فطن شديد المعارضة كتاب الحيوان ج 1 ص 300.

(6) انظر مزيداً عن أسماء الحيات في كتاب النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 14 - 15.

(7) الزبيدي: تاج العروس مادة لاه وجواد علي: المفصل ج 6 ص 725. وانظر علاقة الإله «سَحَر» عند عرب الجنوب من سبأ بالثعبان في كتاب A. Jamme: Le Panthéon sud arabe ص 146 ومجلة «الباحث» الإحالة رقم 3 في الصفحة السابقة J. Ryckmans: La chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne p.285.

تابعاً أو قريناً من الجن: «وذلك أن أمية كان مصحوباً تبدو له الجن. فخرج في عير من قريش فمرت بهم حية فقتلوها فاعترضت لهم حية أخرى تطلب بثأرها وقالت قتلتم فلاناً ثم ضربت الأرض بقضيب فنفرت الإبل فلم يقدروا عليها إلا بعد عناء شديد.

فلما جمعوها جاءت فضربت ثانية فنفرت فلم يقدروا عليها إلا بعد نصف الليل.

ثم جاءت فضربت ثالثة فنفرتها فلم يقدروا عليها حتى كادوا أن يهلكوا بها عطشاً وعناء وهم في مفازة لا ماء فيها.

فقالوا لأمية هل عندك من حيلة؟

قال لعلها.

ثم ذهب حتى جاوز كثيباً فرأى ضوء نار على بعد فاتبعه حتى أتى على شيخ في خباء فشكا إليه ما نزل به وبصحبه. وكان الشيخ جنّياً فقال اذهب فإن جاءتكم فقولوا «باسمك أللهم سبعاً». فرجع إليهم وقد أشرفوا إلى الهلكة فأخبرهم بذلك.

فلما جاءتهم الحية قالوا ذلك فقالت: تباً لكم من علّمكم هذا؟

ثم ذهبت. وأخذوا إبلهم وكان فيهم حرب بن أمية بن عبد شمس جد معاوية بن أبي سفيان فقتله الجن بعد ذلك بثأر الحية المذكورة وقالوا فيه:

وَقَبْرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ   وليسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ»[8]

إن الحية في هذه القصة الأسطورية ـ ولا يهمنا منها ظاهرها السردي ـ شخصية تتكلم بل تنظم الشعر وتتصرف طبقاً للعرف وتطلب ذحلها وتثأر لنفسها. ولا شك أنها قد وُضعت كما وضعت غيرُها من الأشعار على لسان أمية وكان من دواهي ثقيف ـ على حد قول الجاحظ ـ لغاية عقائدية قد تكون إضفاء معنىً إسلامي على صاحبها وتبعاً لذلك على ثقيف صاحبة اللات الربة الطاغية.

ذلك أن خاتمتها أو بيت القصيد منها كما يقال أن أمية ابن أبي الصلت تعلم من الجن كلمة سحرية «باسمك أللهم» بها تغلب على الجن فتغلبت الكلمة وهي التي كان يفتتح بها الكلام ولا سيما الرسائل.

(8) أنظر المسعودي: مروج الذهب ط بيلاّ ج 1 ص 78 أمية ابن أبي الصلت والحية. والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 (ضمن مادة غراب). وانظر تحليل قصة عبيد والشجاع تحليلاً نفسياً عند علي زيعور: الكرامة الصوفية ص 275.

ويكاد يتراءى لنا في هذه الأسطورة دور الثعبان العارف المعلم كما نرى ذلك أسفله مع الحية في الجنان وفي عديد أساطير عالمية أخرى ـ متجلياً في صورة شيخ وهي الصورة التي يتبدى من خلالها إبليس ـ هو جان ـ في الأساطير الإسلامية التعليمية.

2.4.2.4 ـ عبيد بن الأبرص والشجاع:

ويروي أبو عبيدة عن عبيد بن الأبرص شاعر بني أسد قصة مماثلة مع حية وأنه خرج يوماً يريد الشام فعرضت له حية تلهث عطشاً فنزل وسقاها. حتى إذا كان ذات ليلة في فلاة أضلّ ناقته فأمده «الشجاع»/ الحية ببكر ما لبث أن أوصله إلى باب داره من ليلته وكان على مسيرة عشرين مرحلة منها. ويُتَمثل بقصة عبيد في سياق البيت المشهور:

الخيرُ يبقى وإن طالَ الزمانُ بِهِ   والشرُّ أخْبَثُ ما أوعيتَ من زادِ[9]

3.4.2.4 ـ أسطورة طواف الحية/ الجان

ومن الأساطير التي تنسب أحداثها إلى ما قبل الإسلام هذه الأسطورة وتتوحد فيها الحية بالجان بمعنى «الجن» ولا يمكن أن يخفى عن فطنة القارىء طابعها الإسلامي ولها دلالات عديدة من لغوية وعقائدية واجتماعية:

«حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا سعيد بن سالم عن عثمان بن ساج عن بشر بن تيم عن أبي الطفيل قال: كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى. وكان لها ابن ولم يكن لها ولد غيره. وكانت تحبه حباً شديداً، وكان شريفاً في قومه فتزوج فأتى زوجته فلما كان يوم سابعه قال لأمه: إني أحببت أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له: أي بني إني أخاف عليك سفهاء قريش! فقال: أرجو السلامة.

فأذنت له. فولى في صورة جان. فلما أدبر جعلت تعوذه وتقول:

أُعيذُهُ بالكعبةِ المستورهْ   ودعواتِ ابنِ أبي محذورهْ،

وما تلا محمد من سوره   إني إلى حياتِهِ فقيرهْ

وإنني بعيشِهِ مسروره

فمضى الجان نحو الطواف فطاف بالبيت سبعاً وصلى خلف المقام ركعتين ثم أقبل منقلباً. حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكشف أزرق

(9) القزويني: عجائب المخلوقات ص 393 - 396.

أحول أعسر فقتله. فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال.

قال أبو الطفيل: وبلغنا أنه إنما تثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن. قال: فأصبح من بني سهم على فرشهم موتى كثير من قتل الجن وكان فيهم سبعون شيخاً أصلع سوى الشباب. قال: فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفسا ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه.

فأقاموا بذلك ثلاثاً فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع به بين الجبلين: يا معشر قريش الله الله فإن لكم أحلاماً وعقولاً أعذرونا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم. ادخلوا بيننا وبينهم بالصلح نعطيهم ويعطونا العهد والميثاق أن لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعض من بعض فسميت بنو سهم الغياطلة قتلة الجن»[10].

نتبين من خاتمة هذه الأسطورة التي تجري أحداثها في «ذي طوى» أي في الحرم من مكة ـ وإذن فهي تذكرنا بظباء مكة وتحريم صيدهن ـ أنها أسطورة تعليلية. فهي تفسر أصل تسمية بني سهم بـ «الغياطلة قتلة الجن». والاسم عريق الصلة بالأسطورة كما أسلفنا لأسباب عديدة منها أن التسمية عملية خلق في ذاتها وأن الاسم وهو الجزء قد يقوم في الفكر الأسطوري مقام الكل وبه يكون الفعل والتأثير كما في أسطورة الزهرة وكما في الأعمال السحرية.

أما إذا بحثنا في القرائن المتعلقة بالفاعل فإننا نجد صفاته قريبة جداً من الصفات التي نجدها في قاتل ناقة صالح مثلاً، وتتصل في ذهنية عرب الجاهلية بالشر وهو الذي قيل فيه «أشأم من أحمر عاد» لا شك أن تلك «البنية الأسطورية» في شكل مفردة أسطورية حاضرة في تشكيل هذا الخطاب.

فالفاعل شاب أحمر أكشف أزرق أحول أعسر. ويتميز بلون آخر مشؤوم عند العرب هو

---

(10) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 10 - 16 وتوفيق فهد الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 167 ويرجح صاحب الكتاب أن الغيطلة اسم كاهنة. وقد يؤكد هذا تعريف الغيطلة الظلمة الشديدة وقيل إنهم سموا بالغياطلة لأن أمهم الغيطلة» ومن معاني مادة غطل الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج 4 ص 25. الظلمة المتراكمة واختلاط الأصوات والسُّنَّوْروقد رأينا أن للقط علاقة بالجن».

الزرقة وهو نعت مشؤوم كانوا يعيّرون به وهو الاسم الذي كان يطلق على زرقاء اليمامة[*].

وللأسطورة السابقة كما قلنا أبعاد عقائدية إسلامية واضحة لأنها تكرس الدين الجديد قولاً وفعلاً من ذلك القول بوجود جن من المسلمين يصدقون بنبوة محمد ويحجون ويطوفون بالبيت ويقيمون الصلاة.

أما الأسطوري الجاهلي منها فهو المتعلق بالجن وتوحدها بالحية أساساً والحيوانات التي يعتبرون أن لها علاقة بهم. فقد قتل بنو سهم وحلفاؤهم ومواليهم وعبيدهم جميع الهوام «فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه».

كما أن هذا الجانب الأسطوري الضمني في هذا النص والذي يرد بصفة صريحة في غيره يتمثل أيضاً بالقول بالمسخ وأن بعض الحيوانات ولا سيما الحية ـ وهي التي تهمنا في هذا المقام ـ هي من الممسوخ وهي جان في الأصل ولذلك تجنبوا قتلها[11].

5.4.2.4 ـ الحية في أساطير الخلق وتوحدها بالشيطان/إبليس:

قد لا يتبين القارىء لأول وهلة ما بين الحية وإبليس من صلة معنوية ولكن «الشيطان» كما رأينا اسم من أسماء الحية، يطلق على «الحية الخبيثة». وليس في قصة الخلق في القرآن الكريم أي ذكر للحية خلافاً لما نجده في أساطير أهل الكتاب من «الإسرائيليات». وتتم غواية آدم وحواء بواسطة إبليس أو الشيطان ولكن الأساطير الإسلامية ولا سيما المتأخر منها كما في «قصص الأنبياء» تتحدث عن الحية باعتبارها عنصراً فاعلاً في الأحداث. وليس يهمنا في هذا المقام إلا أن نتعرف على رموز الحية من خلال ما اضطلعت به في قصة الخليقة من دور أو أدوار. ذلك أن صورة إبليس غير مستقلة عن الحية بل هي تتوحد وإياها من بعض الجوانب.

ونقتطع من قصة الخليقة كما يرويها الكسائي «حديثين» الأول بين الطاووس وإبليس وهو تمهيدي يعرفنا بمنزلة الحية في فضاء الجنة وبين حيواناتها والثاني بين الحية وإبليس ومن خلاله نتعرف عليها صورةً ووظيفة.

(*) انظر هذا اللون ضمن «الكون الأسطوري عند العرب» ورمزية بعض الألوان الأسطورية.

(11) كانت الحية في صورة الجمل ثم «إن الله عاقبها حتى لاطها بالأرض» الجاحظ: الحيوان ج 1 ص 297,292 وج 4 ص 158, 68 وج 6 ص 79 (في تجنبهم قتل الجان/الحية).

[حديث الطاووس ومحاورة إبليس له][*]:

قال: فلما سمع إبليس بذلك فرح وقال لأخرجنهما من ذلك الملكوت بعد أن أمرا ونهيا.

ثم مر مستخفياً في طرق السموات حتى وقف على باب الجنة فإذا بالطاووس قد خرج من الجنة وله جناحان إذا نشرهما غطى بهما سدرة المنتهى وله ذنب من الزمرد الأخضر وعلى كل ريشة منه جوهرة بيضاء وعيناه من ياقوتة وهو أطيب طيور الجنة صوتاً وتقديراً وأحسنهم ألحانا بالتسبيح. وكان يخرج في كل وقت ويمر في صفح السماوات السبع كما يخطر في مشيته ويرجع في تسبيحه إلى الجنة. فلما رآه إبليس دنا منه وكلمه بكلام لين: أيها الطائر العجيب الخلق الحسن الألوان الطيب الصوت أي طائر أنت من طيور الجنة؟.

فقال له: أنا طاووس الجنة فما لك أيها الشخص كأنك مرعوب (كذا) أو كأنك تخاف طالباً يطلبك.

فقال له إبليس: أنا ملك من ملائكة الصفح الأعلى من زمرة الكروبيين الذين لا يفترون عن التسبيح ساعة واحدة، أنظر إلى الجنة وإلى ما أعد الله فيها لأهلها فهل لك أن تدخلني الجنة ولك علي أن أعلمك ثلاث كلمات من قالهن لم يهرم ولم يسقم ولم يمت.

فقال الطاووس: ويحك أيها الشخص وأهل الجنة يموتون؟!.

قال: نعم يموتون ويهرمون ويسقمون إلا من كانت عنده هذه الكلمات وحلف له على ذلك فوثق به الطاووس ولم يظن أن أحداً يحلف بالله كاذباً؛ فقال الطاووس أيها الشخص وما أحوجني إلى هذه الكلمات غير أني أخاف من رضوان أن يستخبرني ولكن أبعث إليك بالحية سيدة دواب الجنة فإنها تدخلك الجنة.

[حديث الحية مع إبليس ودخولها الجنة][*]:

قال: فمر الطاووس ودخل الجنة وذكر للحية جميع ذلك. فقالت الحية: وما أحوجني وإياك إلى هذه الكلمات.

فقال الطاووس: وقد ضمنت له أن أبعثك إليه. فانطلقي إليه قبل أن يسبقك سواك.

قال كعب: وكانت الحية يومئذ على صورة الجمل ولها قوائم كقوائم الجمل ولها ذنب مثل

(*) التقسيم والعنوان من الكسائي.

(*) التقسيم والعنوان من الكسائي.

العبقـري من بـين أحمـر وأصفـر وأخضر وأبيض وأسـود ولهـا عـرف من اللؤلؤ وذوائب من الياقوتة وعينان كالزهرة والمشتري ولها رائحة المسك المشتاب بالعنبر.

وكان مسكنها في جنة المأوى
ومبركها على شاطئ نهر الكوثر
وأكلها من الزعفران
وشربها من ذلك النهر
وكلامها التسبيح لله رب العالمين.
وكان الله تعالى خلقها من قبل أن يخلق آدم بألفي عام.
وكانت تخبر آدم وحواء على كل شجرة في الجنة وكل شيء فيها»[12].

إن جميع صفات الحية في قصص الخلق الأسطورية بديعة عجيبة وتحتـاج هي الأخرى إلى دراسة رمزية خاصـة مثلما رأينا مـع الطاووس ونقتصر منهـا على بعض «القـرائن» والصفات ذات الـدلالة الخـاصة. فهي من الـدواب على صـورة الجمل ـ. وتهمنـا منزلتهـا بين سـائـر الحيوانات.

ـ فهي «سيدة دواب الجنة» ـ إلا أن صورة الجمل تقرنها ثانية بالشيطان.
ـ وهي تأكل الزعفران والزعفران بلونه الأصفر وما يدخل فيه من شتى الاستعـمالات رمز متعدد الدلالات من معانيه الجنس والباه.

ـ أما مكانها فعلى نهر الكوثر ومن شأنه أن يدل على متين علاقة الحية بمعنى الماء والحياة.

ـ أما عن زمان وجودها فيفيدنا المقطع السابق من الأسطورة أن الحية كانت موجـودة قبل آدم بـألفي عام وذلـك ما يفيـد معنى القدم والسبق(*) وقـديماً كـانت المعرفـة في المجتمعـات القديمة لما تقوم عليها من التقليد والتكرار قرينة للتجربة وطول العمر.

ـ وأخيراً فالحية بمثابة حارس الجنـان لأن إبليس قد طلب وسـاطتها أو شفـاعتها لـدخول الجنة ـ مثلما فعل ابن القارح في رسالة الغفران لشيخ المعرة ـ طمعـاً في الخلود وهو رمـز آخر من رموز الحية هو التجدد لأنها تخلع ثوبها أبداً. فتشبه بذلك الشجرة تلقي بأوراقها الذابلة في

---

(12) الكسائي: قصص الأنبياء ص 36 - 37.

(*) وزعموا أن الحية تعيش ألف سنة وأكثر. وكـل سنة تسلخ جلدهـا وكلما انسلخ يظهـر على قفـاها نقـطة فنقط قفاها عدد سنيها. القزويني: عجائب المخلوقات ص 472.

فصل الخريف وتزهو مع الربيع وكذلك شأن الطاووس.

وإذن فخلاصة القول إن الحية في قصة الخليقة تقترن بمعانٍ عدة فهي الثعبان والتنين الحارس (أي الجان بالمعنى اللغوي) وإبليس وهي رمز القدم والخلود والمعرفة وهي الحياة والإغراء بأكل تفاحها أو أي ثمر آخر طالما كان الطعام في جميع الثقافات متصلاً بالجنس، وهكذا فإن رمزيتها عند العرب القدامى لا تكاد تختلف عن رمزيتها في سائر الثقافات والحضارات إلا أن قصة الخليقة الواردة في القرآن استعاضت عن الحية بالشيطان ـ ومن معاني الشيطان عند العرب الحية ومنه شيطان الحماطة ـ أو بإبليس ويضطلع في قصة الخليقة بوظيفتها[13].

6.4.2.4 ـ الحية / إبليس / المرأة في الخطاب الأسطوري الاسلامي

وتتوحد الحية بإبليس في الأساطير الإسلامية ضمن «قصص الأنبياء» ويتجلى ذلك من خلال التشاكل بينه والحية في صورتين اثنتين الأولى عن ابن عباس والثانية عن كعب الأحبار:

فعن ابن عباس «إن إبليس لما خرج من الجنة ألقى الله عليه الحُرقة والغلمة فنكح نفسه فباض أربع بيضات فمنها ذريته».

وعن محمد بن إسحاق: «بلغني أن إبليس تزوج الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم عليه السلام بعدما أخرج من الجنة فمنها ذريته»[14].

وفي خبر ثانٍ على جانب كبير من الأهمية يتحدد فضاء إبليس في الدنيا بعد عصيانه وتمرده على الخالق فقد «رُوِيَ أن إبليس قال: يا رب لعنتني وأخرجتني من الجنة وجعلتني شيطاناً رجيماً مذموماً مدحوراً وبعثت في بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب، فما رسلي؟

قال: الكهنة.

قال: فما كتبي؟ قال: الوشم.

---

(13) يُعتبر الثعبان جَداً أسطورياً ومُعلّماً للحضارة وله رمزية عالمية فهو يخرج ويطفر كالبرق ويختلف معناه بحسب السياق والمقام. فهو الإغراء الذي في الكتاب المقدس بالأكل من الثمرة المحرمة وهو شجرة علم الخير والشر. وهي الوحش الأسطوري وعنصر من عناصر عملية طقوسية من طقوس العبور «rite initiatique». ومن المعاني التي تتصل بالحية في التراث الإنساني أنها رمز الدهاء والعذاب ورمز الخلود عند البابليين واليونان أهورامازدا على صفتها (إله الخير) Pierre Benoit: Signes symboles et mythes. P90.

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 35 - 36.

قال: فما حديثي؟ قال: حديثك الكذب.
قال: فما قراءتي؟ قال: قراءتك الشعر.
قال: فما مؤذني؟ قال: مؤذنك المزمار.
قال: فما مسجدي؟ قال: مسجدك السوق.
قال: فما بيتي؟ قال: بيتك الحمّام.
قال: فما طعامي؟ قال: طعامك ما لم يذكر اسمي عليه.
قال: فما شرابي؟ قال: شرابك كل مسكر.
قال: فما مصايدي؟ قال: مصايدك النساء»[15].

7.4.2.4 الحية الأسطورية المحيطة بالعرش ووسيلة عقاب.

ذُكر في تفسير سورة غافر: «أنه لما خلق الله تعالى العرش قال لم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم مني واهتز تعاظماً. فَطَوَّقَهُ الله بحية لها سبعون ألف جناح في كل جناح سبعون ألف ريشة. في كل ريشة سبعون ألف وجه. في كل وجه سبعون ألف فم. في كل فم سبعون ألف لسان، يخرج من أفواهها كل يوم من التسبيح عدد قطر المطر وعدد ورق الشجر وعدد الحصى والثرى وعدد أيام الدنيا وعدد الملائكة أجمعين. فالتـوَت الحية على العرش فالعرش إلى نصف الحية وهي ملتوية عليه فتواضع عند ذلك»[16].

8.4.2.4 ـ أسطورة الحية حارسة الكعبة:

تقوم الحية في بعض الأخبار مقام الحارس. فقد حرس بئر الأخسف ـ وهي البئر التي في باطنها وكانت توضع فيها الهدايا ـ ثعبان استمر كذلك طيلة خمسمائة سنة في بعض الروايات. وهو الثعبان الذي يذكر خبر آخر أنه منع قريشاً من تجديدها قبيل الإسلام. «قالوا: كان في بطن الكعبة عن يمين من دخلها جب يكون فيه ما يهدى إلى الكعبة من مال وحلية كهيئة الخزانة. وكان يكون على ذلك الجب حية تحرسه بعثها الله منذ زمن جرهم وذلك أنه عدا على ذلك الجب قوم من جرهم فسرقوا مالها وحليتها مرة بعد مرة. فبعث الله

(15) المصدر نفسه ص 35 - 36.
(16) الثعلبي: عرائس المجالس ص 13.
والدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 277 - 278 وانظر حيات جنهم في أساطير الخلق ضمن تصوير الأرضين السبع والرابعة منها والسابعة وخاصة لدى الكسائي: قصص الأنبياء ج 1 ص 1 - 10 والثعلبي: عرائس المجالس ص 5 - 7.

تلك الحية فحرست الكعبة وما فيها خمسمائة سنة فلم تزل كذلك حتى بنت قريش الكعبة»[17].

«فلما جمعوا الحجارة وهموا بنقضها خرجت لهم حية سوداء الظهر بيضاء البطن لها رأس مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها.

فلما رأوا ذلك اعتزلوا عند المقام وهو يومئذ في مكانه اليوم. ثم قالوا ربنا أردنا عمارة بيتك. فرأوا طائراً أسود ظهره، أبيض بطنه أصفر الرجلين أخذها فجرها حتى أدخلها أجياد. ثم هدموها وبنوها»[18].

وفي خبر آخر: «فخرجت الحية التي كانت في بطنها تحرسها سوداء الظهر بيضاء البطن رأسها مثل راس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها. فأقبل طائر من جو السماء كهيئة العقاب ظهره أسود وبطنه أبيض ورجلاه صفراوان والحية على جدر البيت فاغرة فاها. فأخذ برأسها ثم طار بها حتى أدخلها إلى أجياد الصغير»[19].

وإذا تدبرنا معنى حلول الطائر الأسود وأخذ الحية ـ وكانت سوداء الظهر بيضاء البطن ـ إلى جبل من الجبال، والجبل مكان مقدس وواسطة بين العالمين السماوي والأرضي، غدت القصة رمزية بأتم معنى الكلمة واستوجبت تحليلها بناء على رمزيتين اثنتين، أما الأولى فرمزية الألوان (من بياض وسواد وصفرة ولسنا ندري ما إذا كانت لها علاقة بلون الغزالة الذهبية التي ضربها عبد المطلب على باب الكعبة ورمزيتها الشمسية أو بلون السواد وهو من رموز الكعبة أيضاً لا سيما في الروايات التي تصل بينها وبين رمزية هيكل زحل في زمان موغل في القدم). وأما الثانية فرمزية الحيوان وتختلف الحية ضمنها عن الطائر بأنها أرضية بل من عالم ما تحت الأرض وسكناها الآبار وإذن فلها صلة بالماء وهي قمرية. أما الطائر فحسبنا في هذا المستوى الأول من التحليل أن نقول إنه «الرسول» ذو الجناح الرابط بين العالم السفلي والعالم الأرضي، رسول عناية غيبية رضي في قصتنا بتجديد بناء الكعبة بعد شديد تخوف من الإقدام على هدم ما تداعى منها.

---

(17) الأزرقي: أخبار مكة ج 1 ص 158 - 159.

(18) الأزرقي: أخبار مكة: ج 1 ص 160 - 161.

(19) المرجع السابق ص 160 - 161.

9.4.2.4 ـ الحية في أساطير نهاية الكون:

والحية في أساطير النهايات التي تسمى ملاحم هي «الدابة» ـ وعادتها أنها تشتو بمكة وتصيف «بِبُسُل» ـ وهذا يذكرنا باللات وكيف أن عمرو بن لحي كان يقول لهم إن ربهم حل بها وأنه يصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة(*) تخرج في آخر الزمان من تحت الصفا ـ واللات أو الربة صخرة لثقيف مربعة كما سبق أن رأينا ـ «فتستقبل المشرق فتصرخ صرخة حتى تبلغ صرختها منقطع الأرض.

ثم تستقبل المغرب فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من المغرب.
ثم تستقبل اليمن فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من اليمن.
ثم تستقبل الشام فتصرخ صرخة تبلغ صرختها منقطع الأرض من الشام.
ثم تغدو فتقيل بعسفان».

وهكذا فالحية في ما استعرضنا من الأساطير في فضاءات عدة وذات دلالات عدة وهي علاوة على ذلك عنصر من إطار الأرضين السبع. ففي صورة الكون أن كل درك من الأرضين السبع يذكرنا بالجحيم نزولاً إلى أسفل سافلين وبحيات جهنم التي كأنها جذوع النخل. قد أعدت لأهل النار[20]، وبالثعبان التنين حارس الكنوز الخبيئة في قبوريات عرب الجنوب[21]. وأما في رموز الأحلام ـ وهي كما سبق أن قلنا رموز اجتماعية ثقافية رغم أن الحلم فردي ـ فهي رمز لإبليس ولحواء والماء[22].

5.2.4 ـ الطير في الأساطير:

الطير إذا ما قارناها بالحية أو بسائر الدواب حيوان جنس خاص حتى لكأنها ليست من هذا العالم المرئي. فإذا كانت الحية لصيقة بالأرض لما نالها من العقاب على ما أتت في

(*) انظر أعلاه أساطير الكواكب (مادة اللات).

(20) الأزرقي: أخبار مكة ج 2 ص 157 - 158.

(21) انظر الهمداني: الإكليل ج 8 ص 166.

(22) «وذلك أن إبليس اللعين توصل بها إلى آدم عليه السلام... وعداوة كل حية على قدر نكايتها وعظمها وسمها. وربما كانت كفاراً وأصحاب بدع لما معها من السم وربما دلت على الزناة ولدغهم وطبعهم. وربما أخذت الحياة من اسمها مثل أن ترى في الفدادين أو تنساب تحت الشجر، فيها مياه وسهول وقد شبهوا نفخها بحمو الماء. أن تكون الحية سلطاناً وقد تكون زوجة وولداً (...) ومن رأى أنه قتل حية على فراشه ماتت امرأته فإن رأى في عنقه حية فقطعها ثلاث قطع فإنه يطلق امرأته ثلاثاً... الحيات المائية مال». عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 248 - 249.

الفردوس المفقود فصارت عدوة لبني آدم على ظهر البسيطة، فإن للطيور دوماً من الصفات ما يجعلها أقرب إلى عالم السماء منها إلى الأرض لما خصت به من أجنحة تمكنها من الطيران والاتصال بالأفق الأعلى. وإن هذا لشأن الطير عامة ولكن لكل طائر من الطيور صفاته ومميزاته الخاصة ورمزيته والمعنى الملازم له بحكم تلك الصفات وبحكم ما اقترن في أذهان الناس بشأنه من خلال التجارب والحكم والأمثال والأساطير بحيث تصبح الطيور من خلال إسقاط عالم الإنسان عليها وسيلة من وسائل التعبير عن العالم الأرضي ونظامه وما بين أفراده من العلاقات يصبح الطير «دليلاً» ورمزاً ضمن خطاب عقائدي كبير هي عنصر منه لا يكتمل معناها بدون إدراجها ضمنه.

وقد نزّل الخطاب الإسلامي بعض الطيور ـ من خلال قصص الأنبياء والموسوعات ـ منازل غير التي كانت لها قبل الإسلام بل حمّل بعضها مثل النّسر والخطاف والحمامة والبوم والصُّرد والورشان والدُّراج رسائل جديدة تتلاءم ومعطيات الدين الجديد لعل أبرز تجلياتها «منطق الطير» ومحادثة النبي سليمان بن داوود ثم رمزية الطير عند الصوفية وما لها من علاقة بعالم النفس ولكنها وصلتنا حاملة آثار بعض الأساطير الجاهلية.

1.5.2.4 ـ النسر:

لقد ظل النسر «ملك الطيور» و «شعاراً» لهم. ولا شك أن من أول ما يتبادر إلى الذهن عند التفكير في النسر المثل المعروف «نسر لقمان» أو «أعمر من نسر» أو «طال الأبد على لبد»[1]. ذلك أن النسر ـ بعد أن كان رمزاً للإله نسر معبود عرب جنوب الجزيرة قديماً ورمزاً للشمس وشعاراً للمُلك عامة ـ قد تحجر معناه في حكاية رمزية (Allégorie) تتعلق بشخصية شبه أسطورية هي شخصية لقمان ونسوره السبعة. وتروى عنه أساطير شتى تلتقي جميعها عند القول بأنه قد طلب عمراً طويلاً فأعطي عمر سبعة أنسر كان آخرها لبد وأنه «خُيِّر بين أن يعيش عمر سبع بعرات سمر من أظب عفر في جبل وعر لا يمسها القطر أو عمر سبعة أنسر إذا هلك نسر خلق من بعده نسر. وكان سأل الله تعالى طول العمر فاختار

(1) الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 50 «أعمر من نسر» وتزعم العرب أنه يعيش خمسمائة سنة) «وأتى الأبد على لبد (في: حياة الحيوان الكبرى للدميري ج 2 ص 351. وانظر وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص69 ويلقب صاحب النسور عنده بالرائش وأنه كان متواضعاً لله. مع أشعار في ذلك للنابغة ولبيد والأعشى ص77. وكتاب أخبار عبيد بن شرية ص 356. الهمداني: الإكليل ج 8 ص 212 - 217. ضمن خبر لقمان بن عاد الملطاط بن سكسك بن وائل بن حمير صاحب الأنسر بالأحقاف. ويذكر أنه عاش 1400 سنة).

النسور فكان يأخذ الفرخ حين خروجه من البيضة فيربيه فيعيش ثمانين سنة هكذا حتى هلك منها ستة فسمي السابع لبداً. فلما كبر وهرم عجز عن الطيران كان يقول له لقمان: انهض لبد. فلما هلك لبد مات لقمان»[2].

2.5.2.4 ـ الغراب ووظيفته في عالم العرب الأسطوري:

إن الأمثال التي تتعلق بالغراب كثيرة فقد قالوا «أشأم من غراب» و«أبصر من غراب» و«أخدع من غراب» و«أزهى من غراب» و«أعز من الغراب الأعصم»[3] و «أصفى من عين الغراب» وشبهوا بـ«غراب نوح» من مضى لحاجة من الحاجات وأبطأ فلم يعد فقالوا «لا يرجع فلان حتى يرجع غراب نوح»[4] وجميع هذه الأمثال وسواها مما يتعلق بتسمية الغراب ومختلف الكنى التي تلصق به ـ مثل نعتهم إياه بـ «الأعور» خوفاً من عينه وبصرُه عندهم حديد أو «ابن دأية» لوقوعه على مواضع الدَّبَرِ أو القَرح من إبلهم أو «الحاتم» أو «الأسحم» أي الأسود أو «الأبقع» وهو الذي يسمى بغراب البين أو «الأعصم» وهو الأحمر الرجلين والمنقار[5] ـ إنما هي بقية باقية من الرمزية القديمة المتصلة بالغراب في إطار الحياة البدوية من جهة وكان ـ لأنه من الطيور القواطع ـ غريباً عنهم ولا يكون إلا متقمماً في مواضع خيامهم

---

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 351. وانظر قصة لقمان ونسوره ضمن قصة هود، الثعلبي: عرائس المجالس: ص 52 - 53 والنابغة وبيته الشهير الذي بات عجزه مثلاً:

أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا　　　أخنى عليها الذي أخنى على لبدِ

ضمن قصيدته التي مدح فيها النعمان بن المنذر والتي مطلعها:

يا دارَميةَ بالعلياءِ فالسندِ　　　أقوتْ وطالَ عليها سالفُ الأبدِ

ديوان النابغة طـ الشركة التونسية للتوزيع تونس 1986 ص 78. وأنظر شعر لبيد بن ربيعة في ذكر لقمان ولبد. وهب بن منبه. كتاب التيجان في ملوك حمير ص 76. وانظر شعر الأعشى في ذلك. ضمن المصدر السابق ص 76 - 77.

(3) انظر الميداني: مجمع الأمثال ج 2 ص 44.

(4) الجاحظ: كتاب الحيوان 1 ص 298 - 318 - 321 ـ ج 2 ص 315 - 316. (319 وغربان البصرة أوابد غير قواطع) ـ 320 أسطورة خداع الغراب الديك الآنف ذكرها. وج 3 ص - 325 - 345 - 346 - 410 - 349 - 347 146 وفيها إشارة إلى منادمة الديك الغراب: «وقد كنا قدمنا ما تقول العرب في شأن منادمة الغراب الديك وصداقته له وكيف رهنه عند الخمار وكيف خاس به وسخر منه وخدعه وكيف خرج سالما غير غارم وغانما غير خائب وكيف ضربت به العرب الأمثال وقالت فيه الأشعار وأدخلته في الاشتقاق لزجرها عند عيافتها، وكيف كان السبب في ذلك» - 415 - 428 - 429 - 431 - 439 - 443 - 515 وج 4 ص 80 - 197. والميداني: المصدر السابق ج 2 ص 44 مَثَل «أعز من الغراب الأعصم» كناية عن ندرته والأعصم «الذي تكون إحدى رجليه بيضاء».

(5) أقرب الموارد ج 2 ص 791 وانظر الحاشية رقم 4 أعلاه.

عند مباينتهم لمساكنهم حسب عبارة الجاحظ[6] المتصلة بما للغراب من صفات باعتباره علامة أو رمزاً ودليلاً في حياة العرب القدامى الدينية[7] ثم في الخيال الشعري من جهة أخرى.

1.2.5.2.4 ـ الغراب دليل على المجهول في الزجر والعيافة:

كان المجهول ولا يزال مما تهفو النفوس إلى معرفته بشتى الوسائل ومن خلال وسائط متعددة هي من عناصر الطبيعة ـ كالنجوم ـ وبعض الحيوان مثل الظباء والطيور ولهم في ذلك علامات وسنن أو قوانين (Codes) يستدلون بها عليه وكأن الطائر ـ أو غيره من الحيوانات ـ في ذلك رسول ينبىء بالغيب خيراً كان أو شراً.

إذا كان أصل التطير من الطير فإن الغراب أشأم ما كانوا يتطيرون به[8] ضمن مجموعة أخرى من الطيور تسمى «الطير العراقيب» وهي: «الصُّرَد والشِقِرَّاقُ والأَخْيَلُ والوَرَقاء والزُّمَاجِجُ»[9] «وأصل التطير ـ في ما يذكر الجاحظ ـ إنما كان من الطير ومن جهة الطير إذا مر بارحاً أو سانحاً أو رآه يتفلى وينتف حتى صاروا إذا عاينوا الأعور من الناس أو البهائم أو الأعضب أو الأبتر زجروا عند ذلك وتطيروا عندها كما تطيروا من الطير إذا رأوها على تلك الحال فكان زجر الطير هو الأصل ومنه اشتقوا التطير. ثم استعملوا ذلك في كل شيء»[10] «والعيافة إنما هي زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها أو التطير منها»[11].

---

(6) الحيوان ج 3 ص 439 ويفسر تسمية الغراب بابن دأية. وراجع مجلة «Arabica» العدد الثامن سنة 1961 ص 50 - 58. حول زجر الطير ولا سيما الغراب وفيه دراسة عن نص ينسب إلى الجاحظ.

(7) وقد شعر الجاحظ بذلك في بداية باب القول في الغربان: «نذكر على اسم الله جمل القول في الغربان والإخبار عنها، وعن غريب ما أودعت من الدلالة واستخزنت من عجيب الهداية» ـ الحيوان ج 3 ص 410.

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 443. وانظر زجراً فيه أرنب وثعلب في طبقات ابن سعد ج 1 ص 316 - 317 وانظر المسعودي ج 2 ص 181 والنويري: نهاية الأرب ج 3 ص 134 - 136 وزجر أمية بن أبي الصلت الغراب ص 139 وزجر كسرى ص 140 وكثير وقد تعشق امرأة من خزاعة ص 140 وزجر أبي ذؤيب الهذلي ص 142 والخط على الرمل ص 143. وتوفيق فهد: الكهانة عند العرب. انظر مختلف أنواع الزجر 434 وما بعدها. La présage par le corbeau - Arabica Vii, 1. 1961 - p.30 - 59.

(9) هو من سباع الطير وكانوا يعتقدون أنه يختطف الصبيان في المهد. عن الدميري حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 189 - 201 ط دار إحياء التراث العربي بيروت 1408/1989.

(10) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438.

(11) انظر المسعودي: مروج الذهب ج 2 ط 1986 ص 181 فصل ذكر ما ذهبت إليه العرب من القيافة والزجر والعيافة والسانح والبارح وغير ذلك. والنويري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

2.2.5.2.5 ـ الغراب دليل في أسطورة حفر زمزم:

سبق أن رأينا ضمن الأساطير المتعلقة بالمياه أن حفر زمزم قد تم في ظروف استثنائية وبأمر من هاتف هتف بعبد المطلب لما جن الليل وكان الصوت الذي سمعه يقول:

«يا أيها المدلج إحفر زمزمْ — إنك إن حفرتَها لم تَنْدَمْ
وهي تراثٌ من أبيكَ الأعظمْ — تسقي الحجيجَ حافِلاً لم يَنْقَمْ

فلما سمعه عبد المطلب قال: وأين موضع زمزم؟
فقيل له: عند قرية النمل حيث ينقر الغراب الأعصم.

فغدا عبد المطلب ومعه ابنه الحارث فوجد قرية النمل ووجد الغراب ينقر عند الوثنين آساف ونائلة اللذين كانت قريش تعبدهما وتنحر عندهما»[12].

إن هذا المقطع من قصة حفر بئر زمزم قبل الإسلام ليبيّنُ وظيفة الغراب «الأعصم» وأنه أشبه بالكاهن فهو الدليل والمُعَلّم إنه محمَّل برسالة من وراء حجب الغيب كلف عبد المطلب بمقتضاها بحفر البئر. ولا شك أن للخبر سمة إسلامية لاتصاله بجد النبي ولكن المسحة الجاهلية كامنة في صبغة الكلام، هو سجع أوضح من سجع الكهان ذي الكلام المبهم المستغلق وإن خلا من الإلغاز. كما أن هذه المسحة الأسطورية المتمثلة في الإيمان بالكهانة مصدراً من مصادر معرفة الغيب الكثيرة، قد بقيت في الخطاب الإسلامي من خلال احتكام عبد المطلب بشأن أحقيته في البئر إلى كاهنة سعد بن هذيم لمّا نازعته قريش زمزم وتصدّت له تمنعه من حفرها لأن موضعها هو منحرها (أي قريش) عند صنميها آساف ونائلة.

3.2.5.2.4 ـ الغراب دليل في قصة صالح وثمود

عن كعب الأحبار في حديثه عن النبي صالح «وكانت رعوم امرأة كنوه [أبي النبي صالح] كثيرة البكاء لفقد زوجها. فبينما هي ليلة قد بكت كثيراً إذ وقع في وسط دارها شيء.

فخرجت تنظر ما هو فإذا هو طائر على هيئة الغراب رأسه أبيض وظهره أخضر وبطنه أسود وهو أحمر الرجلين والمنقار وفي عنقه درة معلقة بسلسلة من ذهب. فقالت: أيها الطائر ما أحسن خلقك، لقد هربت من صاحبك. فقال الطائر ما هربت من صاحبي ولكني أنا

---

(12) الثعلبي: عرائس المجالس ص 74.

الغراب الذي بعث الله إلى قابيل حتى قتل أخاه هابيل فأريته كيف يواري سوءة أخيه، فأما بياض رأسي فإنه شاب لما رأيت قابيل قتل هابيل وأما حمرة منقاري ورجلاي فإني غمستها في دم هابيل الشهيد وأما خضرة ظهري فمن لمس الملائكة والحور العين. وأنا من طيور الجنة ولكن، أتحبين أن أرشدك إلى زوجك كنوه فإني عارف بموضعه. فقالت: ومن لي بذلك فقد غاب عني مائة سنة فقال لا تنكري ذلك فإن الله على كل شيء قدير. فتقلدت بسيف بعلها ثم عمدت تتبع الطائر فطوى الله لها البعيد حتى وصلت إليه وهو نائم ثم نادى الطائر يا كنوه بن عبيد قم بقدرة الله الذي يحيي العظام. فاستوى قاعداً. فلما رأى زوجته اعتنقها وسلم عليها فالقى الله عليها الشهوة وواقعها فحملت بصالح.

ثم بعث الله إليه ملك الموت وقبض روحه. فمضت رعوم تتبع الطائر حتى أتت بلاد ثمود. فلما كملت شهورها وضعته ليلة الجمعة يوم العاشوراء. قال فلم يزل صالح في مهده يسبح الله ويقدسه حتى نشأ وكبر»[13].

وبناء على جميع ما تقدم يبدو الغراب طائراً ولا كالطيور رغم اشتراكه وإياها في الرمزية العامة للطير، وأنها بجناحيها سبب من الأسباب تربط بين العلوي والسفلي أو بين الأرض والسماء. وليس من المستبعد أن قد كان طائراً مقدساً عند العرب قديماً مثلما يذهب إلى ذلك بعضهم[14] فهو دليل قابيل كيف يدفن هابيل، وهو دليل عبد المطلب على موضع زمزم، ودليل أم النبي صالح على موضع أبيه الميت بل هو في الأسطورة الأخيرة طائر من طيور الجنة موجود منذ الأزل وبداية الخليقة. وجميع هذا مما يجعلنا نرجح أن له رمزية عقائدية خاصة قبل الإسلام لا سيما وقد كان لدى الحرانيين رمزاً من رموز الشمس[15] وصورة الغراب في الشعر قريبة من هذا. فهو يسمى الشاحج ـ كما في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري ـ لأنهم يقولون في صوته نغق ونعب وشحج ـ ويصورونه مولعاً بالأخبار ويشبهون حركاته عندما يرفع رأسه ويخفضه بهيئة المتعبد.

---

(13) الكسائي: قصص الأنبياء ص 112. حديث صالح بن كانوه وقومه ثمود.

(14) انظر بذيل الفصل الرابع من كتاب توفيق فهد الكهانة عند العرب ص 507. تعليقه على تفسيرهم «بين الفرث والدم عند نقرة الغراب الأعصم» (طبقات ابن سعد ج 1 ص 39) وأنه غير مقنع ويحيل إلى كتابه مجمع أرباب بلاد العرب قبل الإسلام. الفصل الثاني منه حول آساف ونائلة (ولم يتسن لنا الاطلاع عليه).

(15) يختلط بعبادات الحرانيين حيث هو رمز للشمس وكان يلعب دوراً جنسياً إثر علاقاته مع آلهات مؤنثة قمرية انظر Le Normant: SUR LE CULTE PAYEN DE LA KAABA p 240 عن توفيق فهد الكهانة ص 505.

يقول عنترة في نعته [كامل]:

حَــرِقَ الجنَــاحُ كَــأَنَّ لَحيَيْ رَأْسِــهِ جَلَمَــانُ بــالأخبــارِ هَشٌّ مُــولَــعُ

وقال فيه الطرماح بن حكيم [كامل]:

وَجَــرَى بِبَيْنِهِــمُ غــداةَ تَحَــمَّلُوا مِنْ ذِي الأَثــارب شــاحِــجٌ يتعبــدُ

شِنــجُ النَّسَــا أَذْنَى الجَنَــاحِ كــأَنَّــهُ في الــدَّار إِثْرَ الــظَاعِنِينَ مُقَيَّــدُ[16]

3.5.2.4 ـ الهدهد:

الهدهد معروف كالغراب. فله من الكنى «أبو الأخبار» «وأبو ثمامة» و«أبو الربيع» و«أبو روح» و«أبو سجاد» و«أبو عباد» ويقال له الهداهد[17] وهذه الكنى ضاربة بجذورها فيما تنوقل عن هذا الطائر من أخبار أسطورية، منها أسطورة تعليلية يرويها الجاحظ عن أصل القنزعة التي فوق رأسه وأخرى أكثر منها شهرة هي قصته مع النبي سليمان وملكة سبأ[18] وهي التي صار بها مضرب الأمثال ولذلك نجدهم يذكرون أنه يرى الماء في باطن الأرض كما يراه الإنسان في باطن الزجاجة وأنه كان دليل سليمان على الماء[19].

1.3.5.2.4 ـ أسطورة قنزعة الهدهد:

هي أسطورة تعليلية ترمي إلى تفسير أصل القنزعة التي تحلي رأس الهدهد وتعلل نتن رائحته. وينعتها الجاحظ بأنها «من خرافات الأعراب» ويجريها في ذلك مجرى أسطورة الديك والغراب. يقول: والعرب كانوا يزعمون أن القنزعة التي على رأسه ثواب من الله عز وجل

---

(16) حرِقَ الجناح: أنحص ريشه ونسل. (لسان العرب مادة حرق) والأثارب قلعة بين حلب وأنطاكية. النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 212.

(17) هدهد في لسان العرب «أصوات الجن ولا واحد له» وفي القاموس الهدهد وبفتحتين (أي الهَدَهَد) أصوات الجن بلا واحد ـ وعزف الجدجد عزف الجن. انظر الدميري حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 378. والجاحظ كتاب الحيوان ج 1 ص 97 - 298 وج 3 ص 513 (هدهد سليمان) وج 3 ص 512 وج 6 ص 310 (معرفته بمكامن المياه).

(18) انظر عبارة «هدهد سليمان» لدى الثعالبي: ثمار القلوب ص 485.

(19) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 101 - 102. (ولا سيما رمزيته ضمن منطق الطير وحديثها إلى سليمان). وانظر مقال «بلقيس» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة ج 1 ص 1256. والثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 280. والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 82 - 86 رواية عن الكسائي صاحب قصص الأنبياء.

على ما كان من بره لأمه لما ماتت جعل قبرها في رأسه. فهذه القنزعة عوض عن تلك الوهدة. وهو طائر منتن البدن من جوهره وذاته. والأعراب يجعلون ذلك النتن شيئاً خامره بسبب تلك الجيفة التي كانت على رأسه. ويستدلون على ذلك بقول أمية ابن أبي الصلت ويقول من أبيات: [كامل]

غيمٌ وظلماءُ وغيثُ سحابةٍ — أزْمَانَ كفَّنَ وآسترادَ الهُدْهُدْ
يبغي القرارَ لأمهِ ليُجِنَّها — فبنى عليها في قفاهُ يُمَهِّدُ
مهداً وطيئاً فاستقلّ بِحملِهِ — في الطيرِ يحملُها ولا يتأوَّدُ
من أمِّهِ فجُزِيَ بصالحِ حملها — ولَداً وكلِّفِ ظهرَهُ ما يُعْقَدُ
فتراهُ يُدلِجُ ماشياً بجَنازةٍ — بقفاهُ ما اختلفَ الجديدُ المُسْنَدُ[20]

2.3.5.2.4 ـ الهدهد في قصة بلقيس ملكة سبأ:

«قد راينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والاعراب في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب ويتعجبون من الرواية في طوق الحمام فإن الحمام كان رائد نوح على نبينا وعليه السلام وهذا القول الذي تؤمنون به في الهدهد من هذا النوع».

(الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 77)

في قصة النبي سليمان مع بلقيس يغدو سليمان نبياً مسلماً يزور الحرم بعد فراغه من بناء بيت المقدس ويقرب القرابين ويقضي المناسك ويبشر بظهور الإسلام. ويسير بعد ذلك من مكة إلى أرض اليمن ويحتاج إلى الماء لوضوئه فلا يجده ويطلب الهدهد «وكان الهدهد دليله وكان يرى الماء من تحت الأرض كما يرى أحدكم كأسه بيده فينقر الأرض فيعرف موضع الماء وعمقه. ثم تجيء الشياطين فيسلخونه كما يسلخ الإهابُ يستخرجون الماء»[21]. إن أسطورة سليمان وبلقيس والهدهد لتجسم بعض المعاني الرمزية الأسطورية التي كانت متداولة عند العرب قبل الإسلام وبعد ظهوره فرمزيته القديمة وبره بوالديه لم تمح من الخطاب الإسلامي في تضاعيف قصص الثعلبي، وبها يفسر بعض المفسرين نجاته من عقاب سليمان كما أن اقترانه بالعلم والمعرفة قد تدعم من خلال بعض الأحاديث المأثورة مثل: «أنهاكم عن قتل

(20) النويري: نهاية الأرب ج 10 ص 246 - 247.
(21) انظر القصة كاملة في كتاب الثعلبي: عرائس المجالس ص 276 - 279.

الهدهد فإنه كان دليل سليمان على الماء» ضارباً حوله هالة من القداسة بحيث يكون النيل منه حراماً. على أن ذلك لم يحل دون الشك في الأمر فهذا نافع بن الأزرق لما سمع حديث الهدهد عن ابن عباس يتساءل: كيف يبصر الماء من تحت الأرض ولا يبصر الفخ إذا غطي له بقدر إصبع فيجيبه ابن عباس: ويحك إذا جاء القدر عمي البصر[22]. ومن شأن هذا الجدل الفكري العقائدي بين ابن عباس ونافع بن الأزرق ـ وهو من الخوارج ـ أن ينزل الأسطورة منزلة مرموقة ضمن الصراع الفكري المعرفي الاجتماعي بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار مثلما رأينا ذلك مع أسطورة خلق القلم وكتابة جميع أفعال بني آدم منذ الأزل.

3.3.5.2.4 ـ النبي سليمان بن داود ومنطق الطير:

تعيدنا بعض الأساطير التي وصلتنا عن النبي سليمان بن داود واستعراضه الطير وغيرها من الحيوان ـ وهي كثيرة ـ إلى زمن أسطوري كانت الطيور فيه غير عجماء أو أن بعض الناس من المصطفين فيه يفهمون منطقها. ولا بد أن هذه الأساطير عند القصاص المسلمين ومفسريهم كانت توسعاً في تفسير الآية الكريمة **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيرِ وأُوتِينَا من كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الفَضْلُ المُبِينُ﴾** ـ (سورة النمل الآية 16).

ولا تكمن دلالة أسطورة حشر الطير لسليمان[23] في بنيتها السياقية بقدر ما تكمن في قائمة الطيور المعروضة وترتيبها وما تتيحه من فوائد عن رمزية تلك الطيورفي إطار إسلامي غدا فيه النبي سليمان ـ في قصص الأنبياء ـ كما سبق أن أسلفنا نبياً مسلماً قبل ظهور الإسلام بل يغدو صنوا لآدم تحشر إليه جميع المخلوقات فيعرفها بأسمائها ومنطقها. ولما حشرت الطير له جاءته فوجاً فوجاً. فسلمت عليه الخطافة بثلاث لغات[24] ثم تقدم النسر ملك الطيور ثم تقدمت العقاب ثم العنقاء ثم تقدم الغراب ثم الحمامة ثم الهدهد ثم كان الديك آخر من تقدم، «ووقف كل طير بين يديه وفرغ من حشر الطيور وعرفها بأسمائها ومنطقها وكانوا

---

(22) المصدر السابق ص 277 وقد مازجت هذه الرمزية الأسطورية رمزية الأحلام.

(23) انظر الكسائي قصص الأنبياء ص 82 - 83.

(24) ص 83 حاشية رقم 1 في كتاب الكسائي قصص الأنبياء: «بثلاث لغات باللغات التي سلمت بها على آدم ونوح وإبراهيم عليهم السلام».

يعبـدون الله بالليـل والنهار وكـذلك الـوحوش والسـباع حتى عرف كـل واحد منهم بـاسمه وصفته ونعته»[25].

ولسنا ندري أيكون لهذه القصة الأسطورية التي يتجلى فيها الملك سليمان عـالماً بـ «منـطق الطير» بل بمنطق سائر الحيوان مغزىً في سياقها وطريقة نظمها وترتيبها أم ترى معناها كـامن في دلالاتها الجدولية ونعني بذلك دلالة كل مفردة أي كل حيوان على حدة. ويمكن للمـرء أن يتساءل أليس في ترتيب الطيور بداية بالخطافة فالنسر فـالعقاب فـالعنقاء فـالغراب فـالحمامة فالهدهد فالديك آخراً ترتيباً رمزياً؟ فلا شك عندنـا مثلاً أن تقـديم الخطافـة يقترن بـرمزيـة قصص الأنبياء[26] وأن تقديم النسر ثم العقاب إنما هو لمكانتهما ضمن سائر الطيور. ولكن ألا تكـون وراء هذا الـترتيب رمزيـة أخرى تتمثـل في أن سـرد هـذه العنـاصر عـلى هـذا النسق بالذات قد يكون مقترناً بترتيب عقائدي ضمني يبدأ بـالحمامـة لعلاقتهـا بآدم ونـوح وإبراهيم ويعدون من الأنبياء وآباء للبشرية وأول أنمـوذج للتوحيـد. ثم يتلوها النسر (ومعـه العقاب) رمز الشمس ورمز الملك وتأتي في التصنيف بعد النبوة ثم بالعنقاء ذلك الـطائر الخـرافي الذي يتصل في الأساطير ببداية الخليقة ثم بـالغراب تـذكيراً بغـراب نوح ثم بـالحمامـة المطوقـة ثم بهدهد سليمان ثم بالديك وهو على ما رأينا من الرموز الإسلامية لأنه رمز المؤذن؟.

وتلخص بعض الأخبار قصة سليمان مع الطير إلى أقصى ما يمكن فإذا الطير حقاً رمز حي يجسد كلاماً بعينه وحكمة تحجرت في عبارة جاهزة في اعتبارنا ما آلت إليه في المعاجم أو في: «كتب المعاني» وهي المترجمة عن الرمزية العـامة التي صـارت للطير في الإسلام ومـا ينطق بـه من الحكم والمواعظ.

قال كعب الأحبار وفرقد السنجي: مر سليمان عليه السلام عـلى بلبل فـوق شجرة يحـرك ذنبه ورأسه فقال لأصحابه أتدرون ما يقول هذا البلبل؟

قالوا لا يا رسول الله.

قال: يقول: أكلت نصف تمرة فعلى الدنيا العفاء.

---

(25) انظر الإحالة السابقة رقم 24 ورمزية الخطافة وعلاقتها بالأنبياء.

(26) النويري: نهاية الأرب ج 14 ـ ص 82 - 86. رواية عن الكسائي. والصفة الأخيرة تجعل سليمان بمنزلة آدم. أو تجعل آدم نموذجاً أصلياً لسليمان مثلما كانت بعض الطيور المعروضة على سليمان نموذجاً لسائرها.

ومر به هدهد فأخبر أنه يقول: إذا نزل القضاء عمي البصر.

وفي رواية كعب أنه يقول: من لا يرحم لا يرحم. والفاختة تقول: يا ليت هذا الخلق ما خلقوا وليتهم إذا خلقوا علموا لماذا خلقوا وليتهم إذا علموا لماذا خلقوا عملوا بما علموا.

والصرد يقول: سبحان ربي الأعلى ملء سمائه وأرضه.

والسرطان يقول: استغفروا الله يا مذنبين.

وصاحت طيطوى عنده فأخبر أنها تقول: كل حي ميت وكل جديد بال.

وقال إن الخطاف يقول: قدموا خيراً تجدوه عند الله.

والورشان يقول: لدوا للموت وابنوا للخراب.

والطاووس يقول: كما تدين تدان.

والحمامة تقول: سبحان ربي المذكور بكل لسان.

والدراج يقول: الرحمان على العرش استوى.

وإذا صاحت العقاب تقول: البعد عن الناس راحة. وفي رواية: البعد عن الناس أنس.

وإذا صاح الخطاف قرأ الفاتحة إلى آخرها ومدّ صوته بقوله: ولا الضالين كما يمد القارىء.

والبازي يقول: يا كريم.

والغراب يلعن العشار ويدعو عليه.

والحدأة تقول: كل شيء هالك إلا الله، والقطاة تقول: من سكت سلم.

والببغاء يقول: ويل لمن كانت الدنيا أكبر همه.

والزرزور يقول: أللهم إني أسألك رزق يوم بيوم يا رزاق.

والقنبرة تقول: أللهم العن مبغضي محمد وآل محمد.

والديك يقول: اذكُروا الله يا غافلين.

والنسر يقول: يا ابن آدم عش ما شئت فإنك ميت.

وفي رواية أن الفرس تقول إذا التقى الجمعان: سبوح قدوس رب الملائكة والروح.

والحمار يلعن المكاس وكسبه.
والضفدع تقول: سبحان ربي الأعلى[27].

(27) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 101 - 102.

3.5 ـ حيوانات أسطورية :

0.3.5 ـ مقدمة :

نقصد بالحيوانات الأسطورية حيوانات توهموا وجودها مثل الهامة أو الصدى ومثل العنقاء أو ما سواها من حيوانات صوروها تصويراً عجيباً من المحال الوقوع عليه في مجرى العادة والمألوف لإنتزاع صورها مثلاً من مجالات متعددة، كما رأينا على سبيل المثال في أساطير صورة الكون وما في مختلف الأرضين السبع من كائنات أشبه ما تكون «مسوخية» Tératologique مع فارق القداسة طبعاً. وما يهمنا من دراستها ودراسة ما سواها ليس البحث في مدى مطابقتها لشيء موجود في الواقع. إلا أن عدم وجودها في الواقع لا يمنع أنها «حقائق» ذهنية آمن بها البشر في مجتمعات متعددة وضمن أنظمة عقائدية أو دينية في حضارات مختلفة مثل الحضارة الهندية والفارسية والعربية قبل الإسلام وبعد ظهوره بل إن من الأهمية بمكان البحث في دلالتها الرمزية الأسطورية الانثروبولوجية.

1.3.5 ـ الهامة :

«الهامة»[1] في معتقدات العرب الجاهليين التي أنكرها الإسلام وأبطلها من خلال القول المأثور «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة». ـ وتسمى أيضاً الصدى والهام ـ طائر يزعمون أنه يخرج من رأس القتيل الذي لم يؤخذ بثأره فيزقو عند قبره ويقول: اسقوني من دم قاتلي.

ويقول ذو الأصبع العدواني في ذلك: [بسيط]

يا عمرو إلّا تدعْ شتْمي ومنقِصَتي أَضْرِبكَ حتى تقولَ الهامةُ اسقوني[2]

---

(1) الهامة طير الليل وهو الصدى والجمع هام وهامات. ومن معاني الهامة البوم وتدل مادة هيم على العطش. والهُيام داء يصيب الإبل فتشرب ولا تروى ومنه قوله تعالى ﴿فشاربون شرب الهيم﴾.

(2) الصدى من العطش أيضاً. يقال رجل صديان وامرأة صديا. ويقع الصدى أيضاً على الدماغ لكونه متصوراً بصورة الصدى ولهذا سمي الدماغ هامة لانه يشبه رأس الصدى لأن الصدى لما كان كبير الرأس واسع العين وفيه شبه برأس ابن آدم سموا الرأس هامة باسمه. وكذلك الهامة. ومن معاني الصدى رجع الصوت وذكر البوم (عن الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375). وانظر شعراً للنمر بن تولب في الصدى: الجاحظ البيان والتبيين ج 1 ص 284 ولسان العرب لابن منظور مادة صدي.

فإذا أخذ بثأره طارت. ومن مزاعمهم أن ذلك الطائر يكون صغيراً ثم يكبر حتى يصير في قدر البوم ويسمونه هو أيضاً الهام وأنه يتوحش ويصيح ويوجد في الديار المعطلة الخالية من أهلها وحيث مصارع القتلى وأجداث الأموات. وكانوا يقولون أيضاً «إن الهام لا يزال عند وُلْد الميت ومخلفيه ليعلم ما يكون بعده فيخبره»[3]. وفي ذلك يقول طرفة مفتخراً بنفسه: [طويل]

كريم يروّي نفسَه في حياتِهِ ستعلمُ إن مُتْنَا غداً أيُّنا الصَّدي[4]

ويقول لبيد بن ربيعة في رثاء إربد:

فَليسَ الناسُ بعدَكَ في نَقيرٍ وما هُمْ غيرُ أصداءٍ وهامِ[5]

وقال ذو الرمة:

وقد أعسفَ النازحُ المجهولُ مَعْسِفَهُ في ظلِّ أخضرَ يدعو هامةَ البومِ[6]

ومهما يكن من أمر الهام وسواء اعتبرناها البوم أو طائراً أسطورياً وهمياً يخرج من رأس الميت فإنّا أمام رمز من رموز الظلام والعطش والموت وواسطة بين عالم الموتى وعالم الأحياء بما أنها تطالب بالثأر وتخبر الميت بما يكون بعده. ولهذا فإننا نجد أسطورة تجمع بين النبي سليمان والهامة في حوار طريف تصبح فيه الهامة أي البوم لا مجرد طائر وإنما بؤرة رمزية تتركز حولها مجموعة من القيم. وينبني الحوار بين الطرفين على أساس السؤال والجواب فتكون له وظيفة تعليمية وعظية إسلامية تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة وحسن الاستعداد لها. فالهامة لا تأكل من الزرع لأن آدم بسببه أخرج من الجنة ولا تشرب من الماء لأن فيه كان هلاك قوم نوح وتذر العمران وتسكن الخراب ـ ميراث الله ـ لأنه يذكرها بمن كانوا به يتنعمون معتبرة بالموت متعظة بغفلتهم متهيئة للسفر إلى العالم الآخر[7]. وتنتهي هذه الحكاية الرمزية بالعبرة يستخلصها سليمان من حواره مع البوم/ الهامة فإذا هذا الرمز الأسطوري القديم يُحمّل بدلالات جديدة مع تغير معنى الموت بالنسبة إلى المسلم عندما لم يعد مثلما كان عند العربي

---

(3) الدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة الهامة ص 374 - 375. والنويري: نهاية الأرب ج 10 ص 286.

(4) هو بيت طرفة الشهير في المعلقة. ضمن شرح القصائد التسع المشهورات قسم 1 ص 269 وفي رواية أن عجز البيت هو: ستعلم إن متنا صدى أيّنا الصدي.

(5) شرح ديوان لبيد تحقيق إحسان عباس ط الكويت 1962 ص 209 ـ وانظر لسان العرب مادة (صدي).

(6) استشهد به الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 ص 374.

(7) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ص 375.

قبل الإسلام نهاية للحياة على وجه الأرض وإنما بداية لحياة أخرى ولذلك كانت صورة الهامّة في هذه الأسطورة التعليمية صورة إيجابية في هذه القصة المحملة بهذه الدلالات الإسلامية.

2.3.5 ـ أسطورة العنقاء:

هي من الطيور الأسطورية التي تناقل العرب الحديث عنها بين مكذب لوجودها ومؤمن به. ولا شك أن أسطورة العنقاء قد وصلتنا لأنها كانت ضمن الرصيد الثقافي المتعارف[8]. فلقد ذكرتها العرب في أشعارها وحكمها وأمثالها فقالوا: «جاء فلان بعنقاء مغرب» يريدون أنه جاء بالعجب العجاب أو بالأمر النادر وقوعه. و«حلقت به عنقاء مغرب».

وقال الشاعر: [طويل]

ولولا سليمانَ الخليفةَ حلقتْ به من يدِ الحجاج عنقاءُ مغربِ[9]

فما هي صورة هذا الحيوان الخرافي الذي يعمر زهاء ألف وسبعمائة سنة وما هي الأساطير المتعلقة بهذا الطائر العجيب الذي يرى بعضهم أن له صلة بطائر «السيمرغ» الفارسي ويرى آخرون أنه طائر الفينيق Phénix الذي نجد صداه في الأساطير اليونانية والذي ينسبه اليونان إلى بلاد العرب. وما عسى أن يكون لها من دلالة؟

لقد وصلتنا القصص الأسطورية المتعلقة بالعنقاء من طرق ثلاث وفي ثلاث روايات:

ـ الأولى عن طريق ابن عباس يرفعها ويصلها بخالد بن سنان العبسي «مطفىء نار

---

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 7 ص 120 - 121 (في إنكار الكركدن والعنقاء) وج 8 ص 121 - 123 (العنقاء في عقيدة نحلة الشميطيّة وإيمانهم بها مع شعر لأبي سري الشميطي). وانظر أيضاً: ماكسيم رودنسون:
L'arabie du sud chez les auteurs classiques in «l'arabie du sud histoire et civilisation» p73 - 74.

(9) ويروى البيت على النحو التالي:
ولولا سليمان الأمير لحلقت به من عتاق الطير عنقاء مغرب
انظر لسان العرب مادة حلق ومادة عنق والعَنَقُ طول العنق. وعن العنقاء عامة، الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 438 وج 7 ص 120 - 121 والميداني: مجمع الأمثال ج 1 ص 429. والمسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط قميحة 1987 وج 2 ص 368 ط شارل بلا ـ الثعلبي: عرائس المجالس ص 131 (في قصة أصحاب الرس) ـ القزويني: عجائب المخلوقات ص 456 - 457. والنويري: نهاية الأرب ج 14 ص 86 (عن الثعلبي) ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة) مادة عنقاء ج 1 ص 324. مقال شارل بلا.

الحرتين» وإن كانت فيما يظهر من أسماء أعلامها ومن أماكنها والزمان الذي تجري فيه ذات أصول إسرائيلية(*) وقد تكون هذه الرواية من أقدم الروايات.

1.2.3.5 ـ العنقاء وخالد بن سنان العبسي:

«إن الله خلق طائراً في الزمان الأول من أحسن الطير وجعل فيه من كل حسن قسطاً. وخلق وجهه على مثل وجوه الناس وأن في أجنحته كل لون حسن من الريش وخلق له أربعة أجنحة من كل جانب منه وخلق له يدين فيهما مخالب وله منقار على صفة منقار العقاب غليظ الأصل وجعل له أنثى على مثاله وسماها بالعنقاء.

وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران: إني خلقت طائراً عجيباً، خلقته ذكراً وأنثى وجعلت رزقه في وحش بيت المقدس، وآنستك بهما ليكونا مما فضلت به بني إسرائيل.

فلم يزالا يتناسلان حتى كثر نسلهما وأدخل الله موسى وبني إسرائيل في التيه فمكثوا فيه أربعين سنة حتى مات موسى وهارون في التيه وجميع من كان مع موسى من بني إسرائيل وكانوا ستمائة ألف وخلفهم نسلهم في التيه. ثم أخرجهم الله تعالى من التيه مع يوشع بن نون تلميذ موسى ووصيه فانتقل ذلك الطائر فوقع بنجد والحجاز في بلاد قيس عيلان. ولم يزل هنالك يأكل من الوحوش ويأكل الصبيان وغير ذلك من البهائم إلى أن ظهر نبي من بني عبس بين عيسى ومحمد ﷺ يقال له خالد بن سنان فشكا إليه الناس ما كانت العنقاء تفعل بالصبيان، فدعا الله عليها أن يقطع نسلها فقطع الله نسلها فبقيت صورتها تحكى في البسط وغير ذلك[10].

2.2.3.5 ـ العنقاء وحنظلة بن صفوان:

ولنا رواية ثانية في كتب «قصص الأنبياء»(**) ـ وهي «نص جامع» تتصل فيه القصة لا بخالد بن سنان العبسي ولكن بشخصية أخرى تعد من «أنبياء الفترة» وهو حنظلة بن صفوان ويروي القصاص المسلمون أنه رسول أصحاب الرس أو «البئر المعطلة». وأن العنقاء ظهرت في مدته فعدت على الناس فدعا عليها بانقطاع النسل وكان ذلك من معجزاته. «قال سعيد بن جبير والكلبي والخليل بن أحمد دخل كلام بعضهم في بعض وكل

(*) انظر أعلاه الأساطير ذات العلاقة بالنار.

(10) المسعودي: مروج الذهب ج 2 ص 240 - 241 ط 1987. وصورتها التي تحكى في البسط حسب الجاحظ هي صورة السيمرك/ السيمرغ.

(**) (مجلس في ذكر قصة أصحاب الرس).

أخبر بطائفة من حديث أصحاب الرس أن أصحاب الرس بقية ثمود قوم صالح وهم أصحاب البئر التي ذكرها الله تعالى في كتابه في قوله تعالى ﴿وبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ - وكانوا بفلج اليمامة نزولاً على تلك البئر - وكل ركية لم تطو بالحجارة والآجر فهي رس - وكان لهم نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له فتج؟ مصعداً في السماء ميلاً وكانت العنقاء تبيت به وهي كأعظم ما يكون من الطير وفيها من كل لون وسموها العنقاء لطول عنقها. وكانت في ذلك الجبل تنقض على الطير فتأكله فجاعت ذات يوم وأعوزها الطير فانقضت على صبي فذهبت به. فسميت عنقاء مغرب لأنها تغرب بما تأخذه. ثم انقضت على جارية حين ترعرعت فأخذتها فضمتها إلى جناحين لها صغيرين سوى الجناحين الكبيرين.

فشكوا ذلك إلى نبيهم فقال أللهم خذها واقطع نسلها وسلط عليها آية تذهب بها فأصابتها صاعقة فاحترقت فلم ير لها أثر بعد ذلك. فضربت بها العرب مثلاً في أشعارها وحكمها وأمثالها.

ثم أن أصحاب الرسل قتلوا نبيهم فأهلكهم الله تعالى»[11].

3.2.3.5 - أسطورة العنقاء والبوم وسليمان. قصة رمزية:

أما القصة الثالثة فهي «قصة العنقاء في إثبات القضاء والقدر» تنسب إلى جعفر الصادق وإذن فهي ذات منزع شيعي وتتصل أحداثها من حيث الزمان بموسى نبي بني إسرائيل. وتكتسي طابع «الحكاية الرمزية» Allégorie مع احتفاظها بجوانبها الأسطورية. وهي طويلة جداً ولذلك فنحن نختصرها إلى أهم «وظائفها» القصصية[12].

أ/ عاتب سليمان الطير على بعض ما صدر منها.

ب/ اعتذرت بقضاء الله.

ج/ أنكرت العنقاء ذلك.

د/ تحداها سليمان فأخبرها بخبر عجيب مفاده أنه ولدت جارية وغلام في تلك الساعة هذا بالمشرق وتلك بالمغرب وأنهما يجتمعان على حرام وأنها غير قادرة على التفريق بينهما.

هـ/ أشهد سليمان عليها الطير وكفلتها البومة.

(11) الثعلبي: عرائس المجالس ص 131 - 132.

(12) المصدر السابق ص 264 - 268 (ضمن «مجلس في قصة سليمان»).

وقد وصفت العنقاء بعد ذلك بأنها «كانت في كبر الجمل عظماً ووجهها وجه إنسان ويداها يدا إنسان وثدياها ثديا امرأة وأصابعها كذلك»[13].

و/ تنتهي أحداث القصة باجتماع الجارية والغلام رغم ما بذلته العنقاء من الجهد للحيلولة دون ذلك بل تكون الجارية حاملاً من الغلام. أما العنقاء فإنها «فزعت وذهبت وطارت في السماء فأخذت نحو المغرب واختفت في بحر من بحاره وآمنت بالقدر وحلفت لا تنظر في وجه طير أبداً استحياء منه».

«وأما البومة فإنها لزمت الأجام والجبال قالت: أما بالنهار فلا خروج لي ولا سبيل إلى المعاش فهي إذا خرجت نهاراً وبختها الطير واجتمعت عليها وقالت لها يا قدرية فهي تخضع لهذا. وهذا ما كان من شأن العنقاء والبومة في القضاء والقدر والله أعلم بالغيب»[14].

إن وجود العنقاء وأساطير تتعلق بها من تراث العرب قبل الإسلام، قرينة بحنظلة بن صفوان أو بخالد بن سنان العبسي ثم في المأثورات الإسلامية المنسوبة إلى ابن عباس أو إلى نحلة الشميطية، مثال آخر من أمثلة التبادل الثقافي بين الحضارات ومن أمثلة تحولات الرموز واغتنائها على مر العصور ودخولها في شبكات رمزية ذات دلالات قديمة جديدة متجددة. إن هذا الطائر الخرافي الذي عرفه اليونان ونسبوه إلى جنوب بلاد العرب والذي يقدر بعضهم أن الهنود عرفوه في شكل «غارودا» Garouda مركوب Vichnou والمماثل لطائر السيمرغ عند الفرس القدامى يحمل في المدونات الإسلامية سمات الطائر وسيلة التسامي والصعود إلى العوالم العلوية بل سمة الملائكة بأجنحتها الأربعة كما يحمل سمات مناقضة هي سمات الإنسان له بعض صفاته الخلقية (من وجه على مثل وجه الإنسان ويد وثديين).

وهذه الصفات العجيبة تستدعي النظر إلى هذا الطائر وإلى وظيفته وما يرمز إليه في المخيال الجماعي. إنه الإنسان الطامح إلى الخلود المتسامي إلى آفاق تتجاوز منزلته البشرية ولا شك أن هذا هو الذي يفسر لنا علاقة هذا الطائر بالجبل من جهة ـ باعتبار الجبل مكاناً مقدساً وواسطة بين العالمين السفلي والعلوي ثم إزدواجية هذا الطائر الإنسان المؤمن أو

(13) المصدر السابق ص 268.

(14) الثعلبي: عرائس المجالس ص 26. انظر العنقاء في قصة زال زرد والد رستم وقصة العنقاء التي احتملت صبياً إلى بعض الجبال الشاهقة وربته مع فراخها ضمن كتاب أبي منصور الثعالبي تاريخ غرر السير المعروف بغرر أخبار ملوك الفرس ط طهران 1963 عن طبعة زوتنبرغ ص 68، وترجمة جان فارين Sept Upanishads .coll. points. 1981. p.183.

المكذب بالقدر في أسطورة سليمان والعنقاء التفسيرية ثم كون هذا الطائر قريناً بالإمام في نحلة الشميطية كما في قول أبي السري الشميطي ـ وهو معدان المكفوف المديبري:

يا سميَّ النبي والصادقَ الوعـ ـدِ وجدُّ النبي ذي الخلخالِ
صاحب التُومةِ التي لم يشِنْها بعد خرس مَثَاقِبُ اللآلِ
مهَذَتُهُ العنقاء وهي عقيمٌ رُبَّ مهدٍ يكون فوقَ الهلالِ
يومَ تصغي له النعامةُ والأحنـ ـاشُ طُراً لشدةِ الزلزالِ[15]

4.2.3.5 ـ البراق:

وإذا نظرنا في المأثورات الإسلامية التي تتحدث عن البراق في قصة الإسراء والمعراج، بصرف النظر عن واقعة الإسراء أهي رحلة بالجسد أم رحلة معنوية أو روحية كان من الأهمية بمكان دراسة صورة الواسطة التي تم بها العروج إلى السماء[16] فتلك الدابة المشتق اسمها من البرق وسرعته مما يجعلها تتصل ربما بأنموذج أصلي هو البرق وما يفتح عليه من الخصب ذات وجه آدمي ـ هو وجه امرأة ـ ولها جسم حصان أبيض (هو فوق الحمار ودون البغل)[17] وجناحان[18] مما يجعلها شبيهة بالطير كما أنها دابة ناطقة. ولسان البراق كلسان العرب. ومن خصائصه ومميزاته طي المسافات. وهكذا فهو حيوان ولا كالحيوان أو هو الحيوان الكامل.

ولم تكن الرحلة عادية فهي رحلة أفقية نحو بيت المقدس أولاً وعمودية نحو السماء ثانياً وهي رحلة في الزمان عوداً على بدء من آدم في السماء الأولى إلى عيسى ويحيى في الثانية إلى يوسف في الثالثة فإدريس في الرابعة فهارون في الخامسة فموسى في السادسة فإبراهيم في

---

(15) الجاحظ كتاب الحيوان ج 7 ص 121.

(16) انظر علي زيعور: في الجماليات العربية الإسلامية: التأويل والرمز في تصاوير البراق. الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 سنة 1989 ص 92 - 102.

(71) «عن ابن اسحاق عن الحسن في رواية قصة الإسراء ما يلي: فإذا دابة أبيض بين البغل والحمار في فخذيه جناحان يحفز بهما رجليه يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يفوتني ولا أفوته» سيرة ابن هشام ج 2 ص 3.

(18) «وله جناحان يطير بهما بين السماء والأرض ووجهه كوجه الإنسان ولسانه كلسان العرب واضح الحاجبين ضخم القرنين رقيق الأذنين وهما من زبرجدة خضراء أسود العينين يقال كالكوكب الدري وناصيته من ياقوتة حمراء ذنبه كذنب البقرة مكلل بالذهب الأحمر. ويقال هو في الحسن كالطاوس فوق الحمار ودون البغل وإنما سمي البراق براقاً لأن سيره وسرعته كالبرق». دقائق الأخبار: ص 23.

السابعة عند البيت المعمور المسمى بالضراح وهو بيت المقدس السماوية[19].

وتصور البراق هذا «شديد الالتصاق بتصور الإنسان للمصير والقدر للحيوان الكامل والجسد الكامل. إن البراق شاشة أو هو مادة ومناسبة لمثلنة الجسد البشري وكملنة الجسد الحيواني. إنه منتوج اللاوعي ومنتوج أسقطت عليه الجماعة رغبات وحملته هوامات وتحررت بذلك من قلق جماعي ووفرت لذاتها اعتباراً ذاتياً بل وتوازناً مع الغيب. لقد أمن البراق للأمة انفتاحاً على الألوهية وأقام بينهما جسراً واستمرارية وذاك ما منح الجماعة ثقة وتوكيداً للذات ومشاعر بالإطمئنان والتجدد»[20].

قراءة ثانية في أساطير الحيوان

وإذا أعدنا الآن النظر في المادة الأسطورية ذات الصلة بالحيوان أليفه ووحشيه وما هو منه خرافي عجيب أو أسطوري تبين لنا أن الحيوان ـ في واقع العرب القدامى في مختلف الخطابات التي تتحدث عن بداية الخليقة أو عن صورة الكون أو عن صورة المجتمع ـ صورة رمزية معبرة عن الإنسان في الكون والمجتمع في سياق تطوره الثقافي الحضاري قبل الإسلام وبعد ظهوره وإن يكن من الصعب أحياناً أن نضع الحد الفاصل بين هذا وذاك لأن بعض العناصر قد تم تمثلها وبعضها قد اندثر ولم تبق منه بقية. وهو ينم عن فكر ينطوي على إيمان بوحدة عالم الحيوان عبّر الانسان من خلالها في الحقيقة عن نفسه وأسقط فيها من ذاته في خطابات شتى كانت فيها للحيوان وظائف شتى ضمن أساطير الخلق وضمن أساطير صورة الكون أو ضمن القصص الرمزية ذات البنية الجدولية أو السياقية.

أ / وحدة عالم الحيوان:

إن أساطير الحيوان دليل على وحدة عالم الحيوان وانعدام الفواصل بينه وبين عالم البشر. بل إن تلك الوحدة تتجلى وتتعزز من خلال جملة عديدة من القرائن تنبيء بنظرة أصحابها إلى عالمي الطبيعة والانسان من خلال التسمية والتآخي والمسخ والتحول والتواصل بين مختلف عوالم الحيوان على اختلافها في زمن الوحدة المفقودة.

ولربما دلت بعض الأخبار كالتي رأينا مع «عمتنا النخلة» لأنها خلقت من فضلة طينة

---

(19) كتاب الخيل، مطلع اليُمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال. تأليف عبدالله بن محمد بن جُزي الكلبي الغرناطي. ص 34 - 33.

(20) علي زيعور: التأويل والرمز في تصاوير البراق الفكر العربي المعاصر عدد 62 - 63 /1989/ ص 94 - 95.

آدم - هي والجراد - في رواية تنسب إلى ابن عباس على صلة ونسب بعيد بين الانسان والحيوان. ولنتذكر ذلك الحوار الطريف بين الجاحظ وعبيد الكلاعي وقد أظهر من حب الإبل والشغف بها ما حمل الجاحظ على أن يسأله - ممازحاً - عما إذا كانت بينهما قرابة فإذا الجواب بالإيجاب[1] أو ذلك الخبر الذي ساقه الدميري عن الضبعيين وكيف أن الضبع تميزهم ولو كانوا بين آلاف مؤلفة من الناس وأنها لا تقصد سواهم[2] مما قد يحمل على التساؤل هل مر العرب حقاً وفي زمن موغل في القدم بالطوطمية وبمرحلة الأمومة كما يقول بذلك بعض الباحثين؟[3].

إن ذلك التآخي ليتجلى على نحو أوضح من خلال بعض الأساطير التي تحكي عن تحول بعض الحيوانات فيما بينها كما يروى عن الحدأة والعقاب وأن الحدأة تصير عقاباً والعقاب يصير حدأة[4] وعن المسخ وهو صورة من صور التحول بين الإنسان والحيوان ولكن من الأعلى إلى الأدنى. وعلى هذا فالضب والأرنب والجِرّي والكلب والحُكَاة كانت بشراً سوياً وكذلك الأَرَضة والفأرة والعنكبوت والقرد والفهد، ثم إنها فارقت في وقت ما صورتها الآدمية إلى صورة أخرى دونها منزلة[5] والإربيانة على سبيل المثال «كانت خياطة تسرق السلوك ثم إنها مسخت وترك عليها بعض خيوطها لتكون علامة لها ودليلاً على جنس

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 4 ص 53.

(2) الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 2 مادة ضبع: ص 61 ط دار إحياء التراث العربي 1989 «قال القزويني: وفي العرب قوم يقال لهم الضبعيون لو كان أحدهم في قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه».

(3) انظر آراء روبرتسن سميث Robertson smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, Religion of the semites, 2nd ed, London, 1884 p35
جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج 1 ص 518 - 519.
علي البطل: الصورة في الشعر العربي ص 47 - 55 وانظر آراء مباينة لذلك عند عبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام ص 61 - 84 ومحمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 109 وأعمال J. Henninger: le problème du totémisme chez les arabes après quatre - vingts ans de recherches in: Actes du VI congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques Paris 1960 - T.II - 2° Vol p.401 - 404

(4) ويعلق النويري على زعم ابن وحشية «وهذا أراه من الخرافات» نهاية الأرب ج 10 ص 209.

(5) هي عظاءة مخططة بخمسة خطوط سود تُعْرَفُ بالسحلية الخضراء عن كتاب الحيوان ج 1 ص 30 و 235 و297 و 309 وج 2 ص 308 - 310 وج 5 ص 484 وج 6 ص 477.

سرقتها»[6].

لقد كان التواصل قائماً في بداية الخليقة بين أجناس الحيوان «قال وهب بن منبه: لما أهبط الله آدم إلى الأرض نادى ملك: أيتها الأرض ومن عليها من الخلق قد هبط إليكم إنسان نسي عهد ربه فسماه الله إنساناً. فسمع النسر فانتقض إلى الحوت وأخبره بذلك ففزعا وقال كل واحد منهما لصاحبه هذا الوداع بيني وبينك فويل لأهل البر والبحر من هذا الإنسان»[7].

وهذا التواصل قائم أيضاً بين الحيوان والإنسان شأن الجراد يعزي آدم على ما ارتكب من خطيئة بأكله من الشجرة المحظورة[8]. ومن خلال الاستهداء بالعلامات التي تنشأ عن زجر الحيوان كالغراب والظبي والأرنب والثعلب والعقاب والهدهد والحمام يُثار فيُستدل من مجثمه ومن هيئته ولونه وحركته وموقعه من الزاجر سانحاً وبارحاً، ذاهباً أو راجعاً، على جملة من المعاني يجمعها التطير والتفاؤل[9]. وإن ذلك التواصل بين عالمي الحيوان الأعجم والحيوان الناطق أي الإنسان هو الذي يتجلى من خلال معرفة سليمان الحكيم منطق الطير أفلا يمثل ذلك حنيناً إلى زمن فردوسي مفقود يشبه فيه سليمان آدم من حيث أن كليهما قد أُلهم المعرفة، معرفة «الأسماء كلها» أو «معرفة منطق» الحيوان هذه الكلمة ذات النبرة العجيبة التي تصل بين اللغة والفكر التي لسنا ندري بالضبط متى صارت تدل على معنى المنطق بمصطلحات الفلاسفة وكانت تدل على النطق واللغة وتتصل بالفكر. وليس من المستبعد أن تدل على معنى الكهانة لا سيما أن العالم «يتحدث» بلغة «طبيعية» رمزية يدرك كنهها هي لغة العالم الطبيعي بجميع ما فيه من مظاهر وإن لكثيراً من الكلمات العربية مثل (موت) أصولاً في تراث سائر الشعوب «السامية»[*].

---

(6) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 1 ص 297 وج 4 ص 102 و79. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 264 ويتواصل القول بالمسخ عند الشيعة. انظر على سبيل المثال: الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي الفصل الثاني والأربعين ص 93 وما بعدها والفصل السادس والأربعين ص 98.

(7) الكسائي: قصص الأنبياء ص 52.

(8) المرجع السابق ص 53.

(9) الجاحظ: كتاب الحيوان ج 3 ص 445 - 446. (أبو حية النميري وزجره وتأويله لزجر العقاب والهدهد والحمام وانظر النويري: نهاية الأرب: ج3 ص 134 - 136 وأخباراً عديدة عن الزجر مثل خبر أمية بن أبي الصلت وزجره للغراب - ورجل من كعب وزجره لغراب «وأبي ذؤيب الهذلي وزجره من خلال رؤيته شيهاً وصلاً وغراباً».

(*) انظر على سبيل المثال الثبت الاصطلاحي الفنيّ الذي وضعه Bottéro لكتابه وفيه أن كلمة Mantique ولا تخفى صلتها الصوتية بالكلمة العربية «منطق» تعني الكهانة عند سكان بلاد وادي الرافدين.
راجع كتابه Mésopotamie, L'écriture, la raison et les dieux p. 354.

إن الحيوان ـ ولا سيما الطير ـ في ذلك الفضاء الطبيعي والثقافي واسطة بين العالمين العلوي والسفلي دليلاً معلّماً ومطية ورسولاً. فلقد رأينا الغراب الأعصم يدل عبد المطلب على موضع زمزم مثلما دل قابيل في بداية الخليقة كيف يدفن هابيل. وتتبعنا أم النبي صالح صاحب ثمود وقد دلها على زوجها الميت ومثلما دل الطائر على الموقع الذي بني فيه قصر غُمدان وكيف بعث الله طائر اختطف المِقْرَانَة ـ وهي آلة البناء ـ وطار بها ووقع في المكان الذي احتفرت فيه البئر وبني القصر[10]. ومثل ذلك كثير وحسبنا شاهداً آخر ودليلاً، رمزية الناقة، والتبرك مشتق من نفس مادة برك بل لقد تم تشييد مسجد النبي في المكان الذي بركت فيه ناقته.

ب/ رمزية الحيوان في الأساطير ودلالتها على عالم الانسان.

إن لكل حيوان من الحيوانات التي استعرضنا في الأساطير قيمة دلالية في ذاته وقيمة رمزية ناجمة عن خصوصيته شكلاً ولوناً وحركة وعلاقة بالعالم الإنساني وبنائه التنظيمي. ويكاد يكون لكل حيوان من الحيوانات الأليفة أو الوحشية أو الأسطورية منزلته الخاصة التي يتنزلها ضمن سائر المجموعة الحيوانية. بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن الحيوان صورة معكوسة عن الإنسان ومرآة يطل منها على نفسه وواسطة تحكي منزلة الإنسان إما عبر التماثل بين الإنسان والحيوان والامتداد بينهما ـ كما في أسطورة خلق الخيل. أو كما في الأساطير ذات الصلة بالطيور ـ وتفصح لنا عن علاقة جوهرية وعن صلة إيديولوجية بين رمزية الحيوان والرمزية الاجتماعية عامة سواء أكانت في الواقع أم في الأحلام أم في الأدب. ولذلك فخلف كل حيوان تقريباً إما رمز أو «حكاية رمزية».

فالنسر ملك الطيور وشعار المُلك وطول البقاء أو العكس ولذلك اقترن بالشمس وعبادتها. والعُقاب عريف الطير والأسد ملك السباع والثور أمير البقر والبومة أو الهام رمز الموت والخراب والخيل جماع عناصر الطبيعة في عنفوانها لأنها خلقت من ريح أو خرجت من الماء والنار وهي وسيلة الاتصال بالعالم العلوي «تطير بلا جناح» ورمز الخير المعقود بناصيتها والعزة لأنها في عالم البداوة ليست الطين والمدر وإنما الخيل. والغراب الأعصم هو الدليل الهادي والكاهن المخبر بأسرار الغيب تارة، وهو طوراً ذلك الفاسق المخادع الذي خان أمانة نوح لما بعثه رائداً. أو سلب الديك جناحه ورهنه في خمارة وسخر منه وطار فلم يعد. أما

---

(10) الهمداني: الإكليل ج 8 ص 5.

الحيـة المشتق اسمها من الحيـاة فهي حواء واهبـة الحياة والماء والنماء والتجـدد وطول البقـاء والقدم والمعرفة ولكنها ترمز إلى نقيض ذلك أي إلى الموت والذنب والخطيئـة. وتتراءى خلف الهدهد بقنزعته الشهيرة حكاية رمزية كانت متعارفة لدى الأعراب عن بره بوالدته ودفنه إياها فوق هامته وقصته مع النبي سليمان وبلقيس ملكة سبأ وكان فيها عالماً بمواقع المياه بل رمـزاً ـ في الأحلام ـ للرجل العالِم جملة ومجسماً في بعض الأقاويل لمعنى «أن الحذر لا يمنع القدر» وما يمكن لهذه المقولة أن تضطلع به من وظيفة معرفية أيديولوجية في آن.

إن هذه الرمزية الحيوانية الأسطورية تستند إلى الرمزية الأنثروبولوجية المشـتركة بـين جميع بني البشر وتدخل في باب ما يسمى بالكليات البشرية ولكن لها أيضاً خصوصيـاتها التابعة من الإطار الحضاري الذي تتنزل فيه. وتتمثل وظيفة تلك الرمزية الحيـوانية في إرسـاء المقولات والقوانين أو السنن والأعراف والنواميس، وتشكل إطاراً مـرجعياً لـلإنسـان يحـدد منزلتـه هو وقيمه سلباً وإيجاباً.

ذلك أن الحيوانات، لما بينها من تشاكل وتماثل ولما بين عالمها وعالم الإنســان من تشابـه قد أصبحت رموزاً ذات أبعاد متعـددة لاتصالهـا بمستويـات عديـدة من حياة البشر منهـا ما هـو عقائدي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي ـ رموزاً متغيرة من حيث دلالتها تبعـاً للنظام الفكري العقائدي الاجتماعي الذي تندرج فيه.

فالناقة والجمل والثور والكلب قد اقـترنـت عند العـرب من حيث دلالتها العقـائديـة بعالم الجن(*) وبالشيطان ولـذلك كـان الثور والجمـل من رموز الشمس والكفـر وكذا شـأن بعض الـوحوش مثـل الظبي ـ وهـو عنـدهم من مـاشيـة الجن ـ وشرب لبنـه والارتـواء منـه مفيـد للشاعر.

أما الحية ـ وقد سلف أن رأينا أنها تتوحد مع الجان والشيطان ـ فإن رمزيتها قد أثْرت على مر الأيام، فإذا هي قد جمعت إلى ما كانت تدل عليه في الجاهلية رموزاً جديدة جعلتها محـل احترام وتبجيل تُكَفَّنُ وتدفن رغم أنها من جهة أخرى عدوة لبني آدم بمـا كتب عليها وعليهم لما أخرجتهم من جنة النعيم. وكذا الخنـزير رمـز الخسة والأربيـانة السراقـة والفأرة الفـاسقة مخربة سد مأرب والضب الممسـوخ المستقذر أكله والأرنب والثعلب وكـانا من الحيـوان الذي يُستَدل به في العيافة إلى جانب الغراب.

(*) انظر الفصل الموالي أساطير الكائنات اللامرئية.

أمـا من حيث دلالتها الاجتماعية، فقـد كان بعضهـا ـ مثل الإبـل ـ قريناً لحياة البـداوة والترحال ودليلاً على الفدادين أهل الوبر ولا سيما القائمـين منهم على الإبـل وما يتسمـون به من جفـوة وكبر وغلظة، وعـلى الأعراب ونفـاقهم بل عـلى الحزن لاتصـاله بفـراق الأحبـة. وكانت بعض الحيوانات الأخرى مثـل الفرس والـديك والخطاف والحمامـة مشحونـة برمـوز أخـرى هي العروبـة والإسلام والإلفـة والمحبة وهي رمـوز انضافت دون شـك إلى الرمـزية القديمة التي كانت تتصل بجميعها.

ولنا أن نتساءل في هذا المستوى من بحثنا هل إن الإسلام قد أحدث قطيعة تامة وتحويـراً جذرياً للرمزية المتصلة بالحيوان والنظرة الأسطورية إليه أم تـرى كان ذلـك التحويـر تحويـراً بسيطاً أم كان في آن واحد استمراراً واستيعاباً لتلك الرموز السابقة واستفادة منها؟

ج/ رمزية أساطير الحيوان وظيفتها وتطورها:

إن الإجـابة عن السؤال السـابق لا تكون سليمـة إذا وقفنا عنـد النظر إلى تلك العنـاصر مُفْـردين بعضهـا عن بعض مثلما فعلنـا آنفـا مـع كـل حيـوانٍ حيـوانٍ لضرورة التـوضيـح والتفصيل. بل يتعين علينا النظر إليها ضمن الخطاب الذي تمت صيـاغته في صُلب التصـور الإسلامي للخلق وصورة الكون وللملاحم وأسـاطير النهـايات. وقـد تكون بعض عنـاصره مستقاة مما يسمى بـالإسرائيليات وغـيرها من تـراث الشعوب السـابقة والمجـاورة إلا أنها قد أصبحت جـزءاً من الوعي ومن الثقـافة العـربية الإسـلامية ضمن مـا يمكن أن نطلق عليـه تسمية «رؤية العالم».

ج 1 / أساطير خلق الحيوان ووظيفتها.

إن بعض أساطير الحيوان محاولة فكرية لتفسير أصل بعض الكائنات وما بينها من تشابه أو ما قد تنفرد به من خصـائص عجيبة ضمن تصـور أسطوري للكـون وللخلق، وجد مكـانه ضمن التصور الإسلامي أو على الأقل ضمن بعض الفضـاءات منه. فـالفرس شبيهـة بالماء والريح ومنهما خرجت في الأسطورة. والخنزير سلحة الفيل في قصة نوح لما كثر روث الدواب عـلى السـفينة وتـأذوا منها. أمـا السـنور فمخـطة الأسد لمـا تكاثـرت الفئران وأخـذت تقرض حبالها. ومن الغريب أن الأسطورة تقدم تفسيراً لـرمزيـة الأنف الجنسيـة في الأحـلام وتفسيراً

لبعض الأمثال السائرة مثل قولهم فلان مخطة أبيه[11]. ولذلك أيضاً كان جدع الأنف ـ ومنه اشتقت الأنَفة وقولهم «رغم أنفه» ـ بمثابة الخصاء وانتفاء علامة الرجولة والفحولة.

كما أن لبعض أساطير خلق الحيوان وظيفةً معرفيةً دينية. فلا شك أن أساطير المسخ قد وضعت لتفسير أصل بعض الأجناس من الحيوان مثل العنكبوت والفهد والقرد والأربيانة والفأرة وكانوا يعتبرونها كما قدمنا من الممسوخات. فـ «العامة تزعم أن الفأرة كانت يهودية سحارة والأرَضة يهودية أيضاً عندهم ولذلك يلطخون الأجذاع بشحم الجَزور. والضب يهودي ولذلك قال بعض القُصاص لرجل أكل ضباً: إعلم أنك أكلت شيخاً من بني إسرائيل»[12] إلا أنها في النهاية لا تبعد عن تلك الأساطير التي يتحول فيها الإنسان حجراً كما في أسطورة آساف ونائلة ـ في صيغتها الإسلامية المتأخرة ـ جزاء وفاقاً على فجورهما في الحرم وعظة لمن قد تسول له نفسه أن يأتي مثل ما أتيا.

بل يمكن أن نقول إن بعض الأساطير ولا سيما أسطورة خلق الخيل البديعة من ريح الجنوب إنما تجد أنموذجها الأصلي الذي منه اشتقت وعلى منواله صيغت في أساطير خلق آدم وحواء من أديم الأرض من جميع جهاتها.

ج 2 / أساطير صورة الكون ووظيفتها.

والحيوان في أساطير صورة الكون عنصر من العناصر التي يستند إليها العرش أو الكون. فحملة العرش كما رأينا في الحديث المأثور أربعة أوعال. بل إنهم في بعض الأساطير مجموعة تتكون من أربعة وهو من الأعداد الرمزية الأسطورية التي تدخل في تصور الكون ـ بعدد الأركان الأربعة ـ وهم رجل وثور ونسر وليث والملاحظ أن كلا من الأربعة سيد جنسه وهم يمثلون عالم «الحيوان» وفي ذروته الإنسان أما البقية فيمثلون الدواب والطيور والسباع ولذلك

---

(11) يقول ابن سيرين «ربما دل [الأنف] على ذكرَ من تدل الرأس عليه وفرجه لأنه يمتد بالمخاط من الناس وهي كالنطفة. وبه شبه في المثل فيقال: «مخطة أبيه». «وأصل ذلك أن نوحاً عليه السلام استكثر الفار فعطس الأسد فسقط من منخره سنوران أي قطان فالذكر من اليمين والأنثى من الشمال» تفسير الأحلام الكبير ص 472. والثعلبي: عرائس المجالس ص 51، المقطع المتعلق بالسنور والخنزير في قصة الطوفان وما حملته سفينة نوح وما وقع على ظهرها.

(12) الجاحظ الحيوان 6 ص 77 ص 476 - 477. (وانظر عن مسخ الضب والجِرْي والكلاب والحكأة) الحيوان ج 2 ص 308 - 309. وقد نقل ابن قتيبة من أحاديث الجاهلية قولهم عن الضب أنه كان يهودياً عاقلاً فمسخه الله ضباً ـ تأويل مختلف الحديث ص 362.

يعتبرون في بعض النصوص من الشفعاء. وكل منهم على من دونه من جنسه[13].

أما الأرض فإنها تستند فيها تستند إلى حيوانات ذات حجم كوني هي الحوت «بهموت» - الذي يشبه أن يكون فرس البحر - والثور المسمى: «كيوثا» أو «الريان». ويمكن أن تعتبر تلك الأساطير نفسها محاولات منطقية لتفسير سر توازن الأرض في الكون ولكنه منطق الفكر الأسطوري لا منطق الفكر الموضوعي أو العلمي.

وإذن فإن رمزية الحيوانات في الأساطير عامة وفي أساطير نهاية الكون التي تسمى بالملاحم تختلف بحسب السياق والمقام فهي إما عنصر من عناصر جنة النعيم مثل الفرس وعديد الطيور أو هي وسيلة من وسائل العذاب المقيم مثل حيات أهل النار التي كأنها جذوع النخل وعقاربها التي كالبغال عظم حجم وما إليها من الهوام[14]. وهي رمزية نجد لها أصداء في الواقع والحلم من خلال إجتماعية رموز الأحلام وتعبير الحيوان عن عوالم النفس.

وبعض هذه الرموز الحيوانية الأسطورية قد تطورت أو ظلت على ما كانت عليه قديماً وعلى سبيل المثال فالطيور من الحيوان رمز ديني بأتم معنى الكلمة خطاف وحمامة وديكاً مؤذناً بانبلاج نور الحق وانتصار النور على الظلمات. نستثني من ذلك الهدهد لأنه قد اقترن بقصة سليمان وكان دليله على الماء، والغرابَ لأنه كان رمزاً من رموز الجاهلية به يتم الزجر في معظم الحالات والاستدلال على المستقبل.

واعتقادنا أنه من الأهمية بمكان معرفة مختلف هذه الرموز لفهم مخيالنا الجماعي وأدبنا يستوي في ذلك أدبنا القديم وهو أدب لا سبيل إلى إدراكه دون معرفة بالخلفية الثقافية المرجعية التي يحيل إليها على اختلاف مستوياتها أو الأدب الحديث المشحون ببعض الرموز الأسطورية الضاربة في القدم. كما أنه لا سبيل في رأينا إلى تفسير الشعر الجاهلي مثلاً «تفسيراً أسطورياً» أو حسب «المنهج الأسطوري» كما يحلو لبعضهم أن يقول وكأنهم اكتشفوا مذهباً جديداً في النقد[15] وكأن الأسطورة تقع عندهم خارج الأدب أو ليست من صميم

---

(13) انظر بيت أمية بن أبي الصلت أعلاه:

رجل وثور تحت رجل يمينه ... والنسر للأخرى وليث مرصدُ

(الجاحظ: الحيوان ج 6 ص 222 وج 7 ص 46 و 245).

(14) انظر تفصيل ذلك ضمن أساطير خلق الكون.

(15) متأثرين في ذلك بالمدرسة الأنقلوسكسونية وما يسمى بـ «تشريح النقد» انظر على سبيل المثال لا الحصر، مصطفى عبد الشافي الشوري: التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي. دار المعارف ط 1986 ونصرت عبد الرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي. مكتبة الأقصى عمان ط 1972 وعلي البطل: الصورة في الشعر =

الأدب ومن صميم البحث عن لغة أخرى هي «لغة الأصول» لغة توحد الدليل والمدلـول أو كأنها ليست نسيجه ولحمته وسداه.

فلا سبيل في رأينا إلى الفهم الموضـوعي وغير الانـطباعي دون معـرفة رمـوز شعرتـا ومنها الأسطورية وهي كامنة في الأدب معبرة عن نماذج أصلية منها ما هو خاص بالعرب ـ كاعتبـار الجمل من رموز الشيطان والجهل والنفاق سواء في اليقـظة أو المنام أو اعتبـار الغنم السود في المنام رمزاً للعرب والغنم والبيض رمزاً للعجم[16] ـ ومنها ما هـو من التراث الإنسـاني قاطبـة مثـل صورة الفـرس قرينـة الريـح والماء والنـار والهواء وتنسجم في صـورة بديعـة مثل قـول الصنوبري وهو يصدر عن أسطورة خلق الخيل التي رأينا:

ذو أربـعٍ مـن أربـعٍ من الـقَبُـو ... لِ والـدَّبـورِ والجَنـوبِ والشَـمَـلْ[17]

أو قول ابن المعتز في وصفها مستعيراً لها صفة الطيران:

وخيقـلٍ طـواهـا القـودَ حتى كـأنها ... أنـابيبُ سـمـرٍ من قـنـا الخطِّ ذبّـلِ

صَبَبْنَـا عليهـا ظـالمـينَ سيـاطَنـا ... فـطارتْ بهـا أيـدٍ سراعٍ وأَرْجُـلِ[18]

أو قول امرىء القيس في معلقته وهو من أقدم ما يتمثل به في هذا المقام:

مِـكَـرٍّ مِفَـرٍّ مقـبـلٍ مـدبـرٍ مـعـاً ... كجلمودِ صخرٍ حطَّهُ السيلِ من علِ

أو تشبيهه فرسه بمطايا الجن في قوله:

لـه أيـطلا ظـبيٍ وسـاقـا نـعـامـةٍ ... وإرخـاءُ سرحـانٍ وتـقـريـبُ تَـتْـفُـلِ

= العربي حتى آخر القرن الثاني. دار الأندلس 1983. وعبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي ط دار المناهل بيروت 1987. وقد أشرفنا على مناقشة بحث في الموضوع تقدمت بـه الطالبـة سلوى الساحلي بإشراف الأستاذ الحبيب شبيل لنيل شهادة الكفاءة في البحث من كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالقيروان في مفتتح السنة الجامعية 1990.

(16) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 221 وقل مثل ذلك في الكلب والقط والغراب والنسر والغزال والأفعى وفي سائر مظاهر الطبيعة.

(17) عن زهر الأداب للحصري ص 308 - 310.

(18) ديوان ابن المعتز: صنعة الصولي تحقيق يونس أحمد السامرائي بغداد 1977.

أو قول البحتري في تشبيه الفرس بالطائر.

يهوي كما هوتِ العقابُ إذا رأتْ صيداً وينتصبُ انتصابَ الأجدلِ[19]

أو وصفه بأنه يفوت الريح في قول القائل:

ما تدركُ الأرواحُ أدنى جَرْيِهِ حتى يفوتَ الريحَ وهو مقدّمُ[20]

وجميعها صور تقرن الفرس إما بالسيل العارم أو بالنار وتكاد تربطه بجميع الأركان فإذا هو سماوي أو هوائي أرضي مائي (فهو مفجر الماء من تحت سنابكه) وهو ناري لأنه يقترن بالشمس رمزاً وقرباناً ودلالة على الرفعة في عالمي اليقظة والأحلام حتى لقد قال عنه ابن سيرين «الفرس والحصان سلطان وعز»[21] مما يدل على انسجام تلك المدلولات جميعها وتناغمها مع العقيدة الإسلامية في مرحلتها المظفرة وعنها عبرة أسطورة خلق الخيل. أو كانت تتشكل حكماً وأمثالاً تجري على ألسنة الناس ممن لهم كلمة في المجتمع مثل السادة والكهان[22] أو على ألسنة الحيوان في شكل خرافات قد تكون مرحلة متدنية من أطور الأسطورة. ومعيار التفريق بينها وبين الخرافة كما سبق أن بيّنّا هو أن الخرافة تعتبر من الأكاذيب ومن الكلام المحال لمنافاته العقول. ولكن الخرافة قد تكون لغة رمزية كما في «كليلة ودمنة» أو في كتاب «الصاهل والشاحج» أو في غيرها من الأعمال الإبداعية وحتى الفلسفية مثل موسوعة إخوان الصفاء حيث تحاكم الحيوانات الإنسان[23].

بل إن جميع أساطير الحيوان المتصلة بسليمان ومعرفته بمنطق الطير تندرج في تضاعيف الخطاب الإسلامي ممثلة رؤية جديدة يكون فيها كل ذي جناح قريباً من عالم النفس ومن عالم الروح، وفي هذا الباب تندرج قصص الصوفيين الرمزية والفلاسفة نخص بالذكر منها «منطق الطير» لفريد الدين العطار وفيه أن الهدهد دليل الطير للوصول إلى الملك في رحلة

---

(19) عن زهر الآداب للحصري ص 308 وقال الأصمعي: في الفرس إثنان وعشرون اسماً من أسماء الطير. انظر الأشباه والنظائر للخالديين ـ ط القاهرة 1958 ص 91 - 92.

(20) الحصري: زهر الآداب ص 310.

(21) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 217.

(22) انظر مثلاً: إنما أكلت يوم أكل الثور الأبيض وتنسب إلى علي بن أبي طالب انظر، الدميري: حياة الحيوان الكبرى ج 1 ص 182 ويمكن اعتباره مصدراً ثميناً من مصادر معجم للرموز بالإضافة إلى كتاب ابن سيرين في تفسير الأحلام.

(23) انظر على سبيل المثال: رسالة تداعي الحيوان على الإنسان ط دار الآفاق الجديدة بيروت 1983.

صوفية تبحث فيها النفس عن مبدعها وصانعها[25] أو في رسالة ابن سينا الفلسفية الموسومة برسالة الطير.[26] ولا غرابة بعد هذا أن تكون صورة الطائر بمعنيها الإيجابي (مثل الحمامة والديك المبشّر بنور الصباح) والسلبي كالصدى والطيور الأبابيل المدمرة وما توحي به من معاني الموت والاتّصال بالعالم السفلي) هي الشكل الذي تصور عليه الكائنات اللامرئية من جن وشياطين وملائكة.

---

(24) انظر ترجمة «غارسين دي تاسي» الفرنسية للنص الفارسي M. Garcin De Tassy ط 1 باريس 1863. ص 38 - 40. السيمرغ وهو ملك الطير وص 37 - 40 الهدهد وخطبته في الطيور. وط 2 (Sindbad) باريس سنة 1982 «السيمرغ ص 50. وطائر الفينيق (Phénix) ص 162 - 163.

(25) انظر الرسالة ضمن مجموعة من الرسائل نشرها أحمد امين. ودراسة T.SABRI عنها في Arabica - TXXVVII - Sept 1980 Fasc 3 - p.257 - 274.

قائمة المصادر والمراجع(*)

- **ابن الأثير** (أبو الحسن علي): الكامل في التاريخ، ج 1، ط بيروت، 1385-1965.
- **ابن إسحاق** (محمد بن عبدالله بن يسار) السيرة النبوية برواية ابن هشام: تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، ج 1، 1936/1355، ط مصطفى البابي الحلبي. واعتمدنا أيضاً دار الفكر تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد للأجزاء 3 و 4 و 5.
- **الأزرقي** (أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد الأزرقي): أخبار مكة وما جاء فيها من مآثر، ط رشدي الصالح ملحس دائر الأندلس إسبانيا مدريد.
- **الأشعري** (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصر، 1389/1969.
- **الأصمعي** (عبدالملك بن قريب): الأصمعيات دار المعارف 1964، ألف ليلة وليلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.
- **البخاري** (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، د. ت (ج 4 كتاب بدء الخلق).
- ــــــ: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949.
- **البغدادي** (عبدالقاهر): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1402/1982.
- **البلاذري** (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان تحقيق دي خوي J.De Goeje، بريل، ط 2، 1968؛ أنساب الأشراف ط دار المعارف مصر 1959.

* لم نعتبر في ترتيبها الألفبائي (ابن وأبو).
- **البيروني** (أبو الريحان محمد): الآثار الباقية عن القرون الخالية مكتبة المثنى بغداد عن دار الكتاب اللبناني نسخة مصورة عن مطبعة سخاو ليبزك، 1923؛

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ط حيدر آباد الدكن، 1377/1958.

(*) لم نعتبر في ترتيبها الفباثي (ابن وأبو).

- الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد): فقه اللغة وسر العربية، تحقيق سليمان سليم البواب، ط دمشق 1984/1377.
- ــــ: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ط دار المعارف، 1985.
- ــــ: تاريخ غرر السير (أخبار ملوك الفرس وسيرهم) - طهران 1963 مصورة عن ط 1900 زوتنبرج - المطبعة الأهلية، باريس.
- الثعلبي النيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمد): كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، ط المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان، د.ت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): كتاب الحيوان تحقيق عبدالسلام هارون، 1988.
- ــــ: رسالة التربيع والتدوير تحقيق شارل بلاّ، بيروت، 1957.
- ــــ: البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، ط 4، الخانجي، 1975.
- الجمحي (محمد بن سلام): طبقات فحول الشعراء نشر يوسف هل بيروت، 1408-1988.
- ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب): المحبّر رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري. ط حيدر آباد الدكن، 1942/1361، وط دار الثقافة الجديدة بيروت مصورة عنها تصحيح الدكتور إيلزة ليختن د. ت.
- ــــ: صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1974/1394.
- النجار (عبدالوهاب): قصص الأنبياء، عبدالوهاب النجار، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 3، 1988/1408.
- النويري (شهاب الدين أحمد): نهاية الأرب في معرفة أحوال العرب، ط مصورة بالأوفست عن طبعة دار الكتب.
- هوروفتس (يوسف): المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصار، 1949.
- ابن الوليد (علي بن الحسين): كتاب الذخيرة في الحقيقة حققه محمد حسن الأعظمي، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- ابن الوليد (الحسين بن علي بن محمد): رسالة المبدأ والمعاد ضمن «ثلاثية إسماعيلية»، ط طهران، 1961/1340، بعناية هنري كوربان.
- ــــ: أربعة كتب حقانية: تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1983/1403.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط ليبزك، 1866.
- اليعقوبي (ابن واضح): تاريخ اليعقوبي، ط بيروت، 1400هـ/ 1989 م.
- ابن حزم (أبو علي أحمد بن سعيد): جمهرة أنساب العرب، دار المعارف، ط 5، 1982.
- الحنفي (محمد بن إياس): بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط تونس، د.ت.
- ابن خلدون (عبدالرحمان): المقدمة، ط بيروت، 1967.
- ــــ: كتاب العبر، ط القاهرة، 1936.

- خليفة (حاجي): كشف الظنون عن أسامي الأدب والفنون، مصر، 1274.
- ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى ط بريل ليدن، 1322 وصادر، د. ت.
- السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد): كتاب المعمرين، ليدن، 1899.
- ابن سلمة: الفاخر في الأمثال العربية، ط تونس، د. ت.
- ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ط 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1985.
- السيوطي (جلال الدين): الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان. على هامش دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبدالرحيم بن أحمد القاضي - ط التجاني المحمدي، تونس، مطبعة المنار، د. ت.
- ـــــــ: الإتقان في علوم القرآن. المكتبة الثقافية، بيروت، 1973.
- ـــــــ: لقط المرجان في أحكام الجان، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
- ـــــــ: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط 2، الحلبي.
- الشبلي (بدر الدين): آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان، بيروت، 1988/1403.
- ابن شرية الجرهمي (عبيد): أخبار عبيد بن شرية في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها، ضمن كتاب التيجان المذكور أعلاه.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد 479 - ت 548): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2 بالأوفست، 1975/1395.
- ابن شهيد الأندلسي (أبو عامر أحمد): رسالة التوابع والزوابع، دار صادر، 1967.
- الطبرسي (ابن الفضل بن الحسن): مجمع البيان في تفسير القرآن، ط تهران، 1377.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الطبري (كتاب أخبار الرسل والملوك)، ط: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار المعارف، د. ت.
- الدميري (كمال الدين محمد بن موسى): حياة الحيوان الكبرى، ط 1305، وط القاهرة 1966.
- الديار بكري (الحسين بن محمد) تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ط بيروت، مؤسسة شعبان، د. ت.
- ديك الجن الحمصي (أبو محمد عبدالسلام بن رغبان الكلبي الحمصي): ديوان ديك الجن: حققه وأعد تكملته الدكتور أحمد مطلوب وعبدالله الجبوري، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت - لبنان.
- الرازي (ابن أبي حاتم): الجرح والتعديل، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952/1137.
- الزبيدي: تاج العروس، ط مصر، 1306.
- الزبيري (أبو عبدالله المصعب): كتاب نسب قريش تحقيق ليفي بروفنصال، ط 3، دار المعارف، د. ت.
- الزبير بن بكار (عبدالله بن مصعب): جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود شاكر، 1381.
- الزمخشري (محمود بن عمر): الكشاف عن غوامض التنزيل، ط 2، الاستقامة، القاهرة، 1953/1373.
- أبو زيد الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، دار الشروق، 1981/1401.
- أبو عبيدة (معمر بن المثنى): مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، ج 1، ط 2. 1981/1401.

- ـــــــ: النقائض، ط بريل، 1905.
- ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية، المكتبة العربية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة. بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985/1405.
- العسكري (أبو هلال): الفروق اللغوية، ط دار الآفاق الجديدة، بيروت 1981/1401.
- الفيروزآبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، ط 4، مصر، مطبعة دار المأمون، 1938/1357:
- ابن قتيبة (أبو عبدالله بن مسلم): أدب الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988/1408،
- ـــــــ: تأويل مختلف الحديث، ط مصر، 1326.
- ـــــــ: تفسير غريب القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978/1398.
- ـــــــ: تأويل مشكل القرآن، شرح أحمد صقر، ط 2، 1973/1393، دار التراث، القاهرة.
- كتاب الأنواء (في مواسم العرب)، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1956/1373.
- ـــــــ: الشعر والشعراء، ط ليدن، 1902، (نسخة مصورة دار صادر).
- ـــــــ: المعارف، ط دار المعارف، بمصر، 196.
- القرشي (أبو زيد القرشي): جمهرة أشعار العرب، ط بولاق 1308هـ - طبعة مصورة عنها - دار المسيرة، بيروت 1978/1398، وطبعة مصر تحقيق علي محمد البجاوي، ط 1، دار نهضة مصر للطبعة والنشر الفجالة، القاهرة، د.ت.
- القزويني (زكرياء): عجائب المخلوقات - قدم له وحققه فاروق سعد - دار الآفاق الجديدة، ط 5، 1983/1403.
- ابن كثير: البداية والنهاية، ط 1، 1966.
- الكسائي: (محمد بن عبدالله): قصص الأنبياء، ط إيزنبرغ، بريل ليدن، 1922.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): وتحقيق الدكتور مصطفى غالب، ط 1، 1983، بيروت.
- ـــــــ: رسائل الكرماني، ط 1، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، تحقيق مصطفى غالب.
- الكفوي (أبو البقاء): الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه، د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2 - منقحة - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1982.
- ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب): كتاب الأصنام تحقيق أحمد زكي. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1944/1343، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965/1384.
- الكلبي الغرناطي (عبدالله بن جزي): كتاب الخيل، مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال حققه وقدم له محمد العربي الخطاب - دار الغرب الإسلامي، 1986.
- الكليني (أبو جعفر محمد بن إسحاق): الكافي، مطبعة حجرية.
- الكليني: الأصول من الكافي، مع تعليقات نفيسة مأخوذة من عدة شروح - نشر الشيخ محمد الأخوندي - طهران، مطبعة الحيدري، 1334.

- المسعودي (أبو الحسن علي): كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الدائرة. (مشكوك في نسبته إليه)، ط 2، دار الأندلس، 1966/1386.
- ــــــ: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق بربيه دي مينار وبافييه دي كرتاي، عُني بتنقيحها تصحيحها شارل بلّا، بيروت، ج 1، و 2، 1961. ط. قميحة، 1985، ج 1و 2.
- المعري (أبو العلاء): رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبدالرحمن بنت الشاطىء، ط 7، دار المعارف، مصر.
- ــــــ: رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق عائشة عبر الرحمان (بنت الشاطىء)، ط دار المعارف، ط 2، 1984/1404.
- المفضل الجعفي): تلميذ الإمام جعفر بن محمد الصادق: (الهفت والأظلة) تحقيق عارف تامر والأب عبده خليفة اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- المقدسي (المطهر بن طاهر): كتاب بدء الخلق والتاريخ، المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، نشر كليمان هوار، 1899.
- ابن منبه (وهب): كتاب التيجان في ملوك حمير، ط حيدر آباد الدكن، مطبعة المعارف العثمانية، 1347، وضمنه كتاب أخبار عبيد بن شرية.
- ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، ط مصر، 1300-1307.
- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد): مجمع الأمثال تحقيق محيي الدين عبدالحميد، 1955/1374.
- النابغة الذبياني: الديوان، ط تونس، تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1986.
- النيسابوري/ الثعلبي (نظام الدين): تفسير القرآن وغرائب الفرقان على هامش تفسير الطبري، ط بولاق.
- النجيرمي (أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله): أيمان العرب، نشر محي الدين الخطيب، القاهرة، 1343.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق بن يعقوب): الفهرست، المكتبة التجرية، مصر، ونسخة مصورة عن طبعة فلوغل، مكتبة خياط، لبنان ـ بيروت.
- ابن هشام (محمد عبدالملك): السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- الهمداني (الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني): الإكليل ج 1، ط القاهرة، 1963، وج 8، تحقيق نبيه أمين فارس، ط برنستون، 1940.

الفهرس

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وبناء على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدّر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن «الجاهلية» من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آن واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في الجاهلية وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكلة جزءا من الوعي ورؤية العالم والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

ولما كانت الأسطورة تتنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كانت لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

- فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يُطلقون عليها اعتباطاً «الجاهلية».
- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم.
- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة «أدب».

ولجميع ماذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعاً لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية.

2

موسوعة أساطير العرب

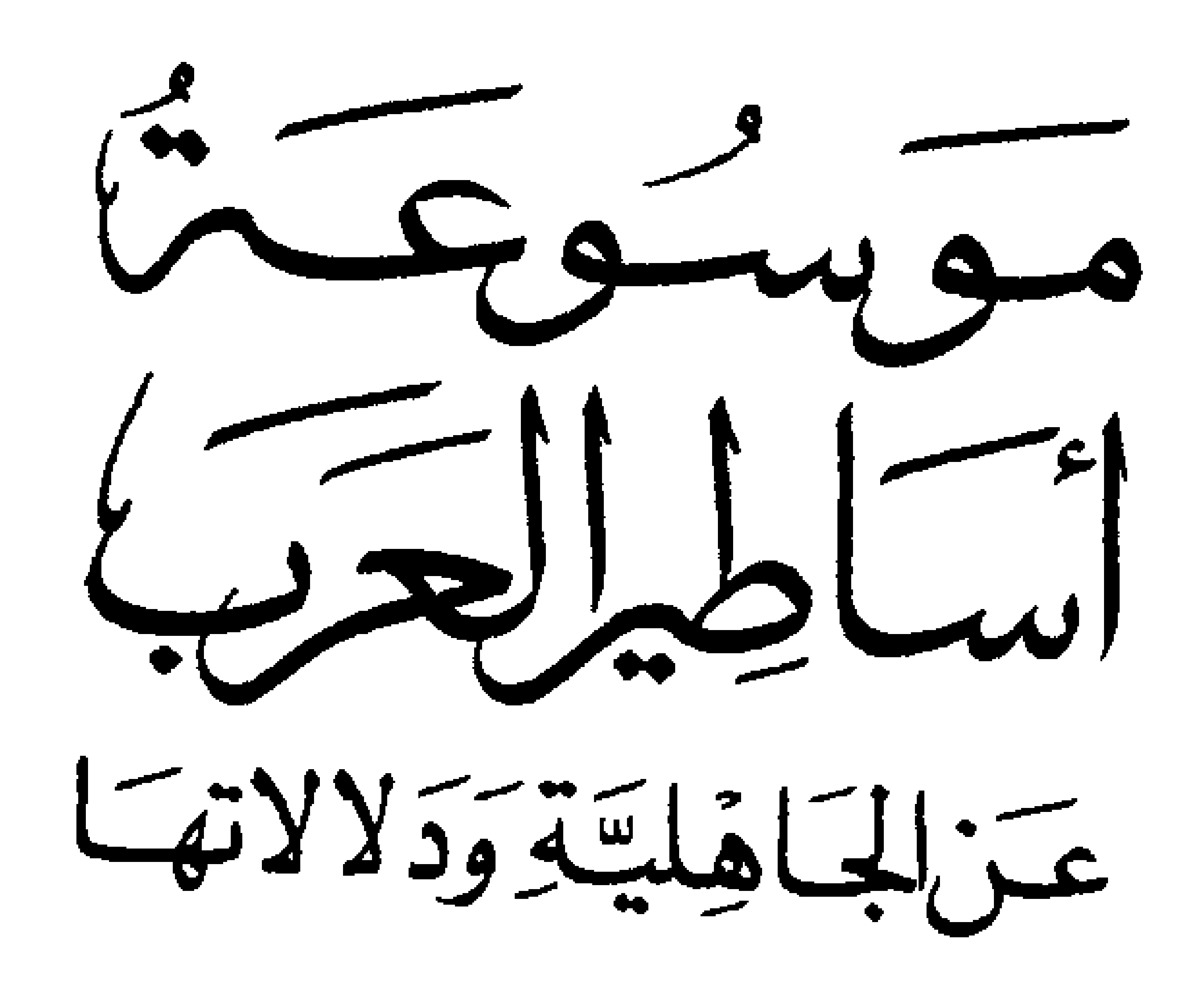
د. محمد عجينة



موسوعة

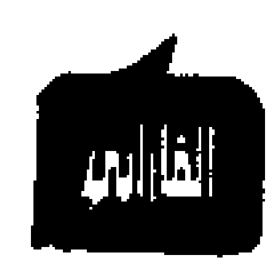
أساطير العرب

عن الجاهلية ودلالاتها



د. محمّد عجينة

2





الكتاب: أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها / 2

المؤلف: د. محمد عجينة

الناشر: ـ العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع
تونس ـ 3000 صفاقس ـ 40 شارع أبو القاسم الشابي
ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ
ص.ب: 3181 / 11 ـ ت: 305520

الطبعة الأولى 1994

تصميم الغلاف: نجاح طاهر

الفصل الخامس

أساطير الكائنات اللامرئية:

الجن والملائكة والغول والسعلاة

0.0 مقدمة

لئن كان العرب قبل الإسلام قد قدّسوا عناصر الطبيعة المنظورة كالحجارة أنصاباً وأوثاناً وبعض مظاهرها الأخرى مثل منابع المياه وبعض النيران والحيوان فإنهم قد قدّسوا أيضاً بعض العناصر التي تتصل بما وراء الطبيعة مثل الجن والملائكة، وكان الفضاء الذي يتحركون فيه عامراً بكائنات أسطورية مثل الغول والسعلاة وما إليها. ولا عجب في ذلك، فلا تكاد أمّة من الأمم تخلو من معتقدات تتعلق بكائنات خرافية أو عجيبة وهمية لا أصل لها في الواقع تُسقط من خلالها مخاوفها وأوهامها أو مطامعها وأحلامها[1] على بعض الجوانب من العالم الطبيعي التي ما تزال مناوئة للإنسان، خارجة عن نطاق سيطرته تُوهمه الأوهامَ وتخيل له الخيالاتِ.

فما هي صورة الجن والغيلان والسعالي والملائكة والشياطين ومميزات عالمهم في ما بلغنا عن العرب القدامى من أخبار وأشعار ذات صبغة أسطورية؟ وما هو موقعها في فضاء المكتوب الذي وصلتنا ضمنه في التراث العربي الإسلامي[2] وإلى أي مدى يمكن القول إنها تمثل إسقاطاً لعالمهم الواقعي بأبعادها النفسية والاجتماعية والثقافية؟ ثم ما علاقتها بالنظام الفكري والمعرفي ضمن ذلك التراث المكتوب على تنوعه وما هي مختلف الوظائف التي كانت لها ضمنه؟

(1) أساطير العالم، ج 5 ـ السامية (بالإنكليزية) ـ عن سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب ص 352.

لكن الإجابة عن تلك الأسئلة تقتضي منا أن نعمد إلى القيام بعمليتين متكاملتين، إحداهما وصفية نحاول أن نتبين من ورائها تصورهم للجن والغول والسعلاة والملائكة وأن نستخلص منها صورة لعالم الجن وما يدخل تحت مصطلح «الأشخاص التي هي غير مرئية» ـ حسب تعبير المسعودي ـ مستعرضين مختلف القصص الأسطورية المصورة لذلك الفضاء الخيالي المجسمة له عبر ما بقي لنا عنه إما بطريقة غير مباشرة، من خلال ما نعثر عليه من اللمحات عن شياطين الأوثان والكهنة وأخبار الهواتف وتبشيرها بالبعثة في أسلوب يحمل أصداء بعيدة الغور للمعتقدات الجاهلية، وكانت ما تزال بنيتها الفكرية العميقة منوالاً يصدر عنه الأعراب في بدايات الإسلام قولاً وفعلاً، أو بطريقة مباشرة من خلال أساطير الخليقة وقصص الجن التي تتصل بالنبي سليمان وقد تكون أسهمت في تحديد فضاء «الخرافي» و«الأسطوري» وتقنينه وتنظيمه كما تراه أسفله.

ولئن كان العمل الوصفي ضرورة لا بد منها فإنه لا يستقيم ما لم يكن تحليلياً تأليفاً يتم فيه النظر إلى تلك المادة الأسطورية في سياقها المكتوب وتنزيلها في سياقها النشمي الاجتماعي الثقافي الأنثروبولوجي الذي نبعت منه وتم تقبلها فيه إذ ارتضتها المجموعة فتناقلتها وحفظتها، ذلك أن الاساطير كما سبق أن رأينا، أشكال رمزية جماعية قد تكون ضرباً من تأويل الواقع ولذلك فهي تشتمل على مستويات عديدة وقوانين Codes مختلفة وتستدعي تأويلها وفقاً لتلك المستويات وتلك السنن.

1.0 ـ الجن والغول والسعلاة والملائكة لغة.

1.1.0 الجن.

الجن في معاجم اللغة[3] خلاف الإنس وكل ما استتر عن الحواس من الملائكة والشياطين» بناء على أن مادة جنن تدل على الخفاء، والمعنى الجامع للكلمات المشتقة من جذر جنن هو الاخفاء ومن ذلك المجن والجنين والجنان. ولكن تصنيف معاجم اللغة قد تم كما هو معلوم في عهد متأخر نسبياً بعد «الكتب المفردة» وكتب الصفات التي تتناول مواضيع بأعيانها كما أنها تحمل سمة التاريخ وما طرأ على بعض العبارات من تطور ولذلك فهي لا

---

(2) في: كتب التفسير ومجاميع الأحاديث وقصص الأنبياء وفي الخطاب الأدبي والشعري وفي الموسوعات العلمية أو شبه العلمية (كتاب الحيوان ـ القزويني) والعامة (مروج الذهب ـ نهاية الأرب) في نطاق المكتوب. وقد سجل لنا الجاحظ بعض المزاعم الشعبية مما كان رائجاً لدى «العامة» والأعراب. انظر تفصيل ذلك أسفله.

(3) انظر الزبيدي: تاج العروس مادة جن في فصل الجيم من باب النون ص 164-167.

تغني عن الرجوع إلى كتب الأدب والموسوعات وما فيها من سياقات حية. والجان في العربية الحية البيضاء أو الحية الصغيرة[4] و«العرب تسمي كل حية شيطاناً... وقالت العرب ما هو إلاّ شيطان الحماطة ـ وهي شجرة التين الجبلي ـ ويقولون ما هو إلاّ شيطان يريدون القبح، وما هو إلا شيطان يريدون الفطنة وشدة العارضة»[5]. كما تدل الكلمة على معنى التكبر والنَّعَرة وإن وجود أسماء علّة مشتقة من المادة نفسها أو لها نفس المعنى مثل جني وجنية وشيطان الخضراء وشيطان الحماطة وشيطان الشعراء والشق، ويدخله القزويني ضمن طائفة من «المتشيطنة» هي الغُدار والدهاب، ليدل على أن للكلمة جن وقرينتها شيطان مجالاً دلالياً قد طرأ عليه ما طرأ من التغير مما جعل بعضهم مثل ابن سينا يعرّفها تعريفاً اسمياً لا تعريفاً حقيقياً لا سيما وقد كانت في صميم جدال عقائدي حول حقيقة وجودها بين مؤمن بحقيقتها ومنكر لها، ومعتبر إياها شأن المسعودي تدخل في دائرة الممكن لا الممتنع ولا الواجب.

«وزعموا أن الجن حيوان ناري مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة. واختلف الناس في وجود الجن، فمنهم من ذهب إلى أن الجن والشياطين مردة الإنس وهم قوم من المعتزلة، ومنهم من ذهب إلى أن الله تعالى خلق الملائكة من نور النار وخلق الجن من لهبها والشياطين من دخانها وأن هذه الأنواع لا يراها الناظر، وأنها تتشكل بما شاءت من الأشكال فإذا تكاثفت صورتها يراها الناظر»[6].

وكان للجن عند الأعراب ـ على ما يذكر الجاحظ ـ مراتب تتدرج بحسب ما ينسبونه إليها من القوة والضعف. فقد ذكر صاحب الديك لصاحب الكلب في المناظرة التي جمعت بينهما قول ابن عباس: «السود من الكلاب الجن والبقع منها الحن». ثم صنف الجن إلى جِنّ وهم ضعفة الجن وجنّ وهم يتفاوتون قوة فمنهم الجني وفوقه الشيطان فالمارد فالعفريت فالعبقري[7].

(4) الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص (183-184) وانظر الحية من فصل أساطير الحيوان.

(5) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 300 و310، وج 6، ص 123، «ويسمون الحية إذا كانت داهية شيطاناً» قارن ذلك بمعاني الحية في الفصل الذي خصصه لها النويري: نهاية الأرب، ج10، ص 14-15.

(6) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 387-388 وينسب هذا الكلام إلى ابن سينا في كتاب الحدود. انظر دائرة المعارف الإسلامية، ط 2، ج 1، ص 560، مقال «جن». وانظر الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ط مصر 1966، ص 257-273. وهي عنده «أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة لها عقول وأفهام وقدرة على الأعمال الشاقة وهم خلاف الإنس» ص 257. وانظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) ـ القسم الثاني ص 169-170.

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 291.

2.1.0 الغول والسعلاة:

والغول في مجرى الاستعمال اللغوي عند العرب «الداهية» ويُقالُ لقد غالته غول. ومنه غوائل الدهر. وقد قال الشاعر مستعيراً صورة الغول في وصف الحرب: [رجز]:

والحربُ غولٌ أو كشِبهِ الغُولِ تُزَفُّ بالراياتِ والطُّبولِ

تقلب للأوتارِ والذُّحولِ حِملاقَ عينٍ ليسَ بالمكْحولِ[8]

3.1.0 الملائكة:

أما كلمة «ملائكة» فيرى بعضهم أنها من أصل عربي وأن المفرد منها ملكٌ، ولكن لعل الصواب ما ذهب إليه الطبري في تفسيره إياه واعتباره أن الملك الرسالة كما في قول عدي بن زيد:

أبلِغِ النُّعمانَ عني مَألُكاً إنهُ قد طال حبسي وانتظاري[9]

هي جمع تكسير للكلمة السامية القديمة «مَلْأَكٌ»[10]. فمما يُروى عن أبي عبيدة معمر بن المثنى اللغوي المشهور أن رجلاً من عبد قيس مدح ملكاً فقال فيه:

فلستَ لإنسيٍّ ولكنْ لملْأَكٍ تَنَزَّلَ من جَوِّ السَّماءِ يَصوبُ[11]

ونستنتج مما سبق أن كلمة جن ـ لغةً ـ كلمة جامعة ودليل لغوي له مدلولات متعددة فيمكن أن تشمل ما يفهم من «جن» و«غول» و«سعلاة» بل و«ملائكة» مما لا يقع عليه البصر. ولكن هذا لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا ـ ونحن نُعرِّفُ تصورات ومفاهيم لا حقائق وأعياناً ـ الوجهَ الزمانيَّ للمسألة أي ما قد يكون طرأ على معاني هذه المصطلحات من تغير عبر الزمان وفي مختلف السياقات ضمن المكتوب.

2.0 الاعتقاد في الجن والملائكة والغيلان والسعالي.

﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُون

---

(8) الحيوان: ج 6، ص 195-196.

(9) تفسير الطبري، ط بولاق، ج 1، ص 152، والنويري: نهاية الأرب، ج 15، ص 324، ويثبت ملاكاً لا مَلْأكاً ومعناها عنده الرسالة.

(10) دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة، ج 2، ص 11032، مقال غول 89 فهل تراها أخذت عن العبرية؟

(11) انظر اللسان مادة ملك، ج 12، ص 386. والفيروزابادي: القاموس المحيط، ج 3، ص 320-321.

﴿قالُوا سُبحانَكَ أنتَ وَلِيُّنا مِن دُونِهِمْ بل كانُوا يعبُدُونَ الجِنَّ أكثَرُهُم بِهِ مُؤمِنُون﴾

(سورة سبأ، الآيتان 40-41)

﴿وجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ﴾

(سورة الأنعام الآية 100)

إن من العرب من كان يؤمن بالله يجعل له شريكاً من الجن أو من الملائكة وكان يرى أنها بنات الله. فقد روي أن بني مُلَيْح من خزاعة ـ وهم رهط طلحة الطلحات[12] ـ كانوا يعبدون الجن وأنّ فيهم نزلت الآية ﴿إنَّ الذِينَ تدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أمْثَالُكُمْ﴾[13] بل إن من الآيات ما يفيد أن العرب كانوا يعرفون الملائكة (ج مَلَك) بمعنى الرسول.

وفي رواية أن النبي أُنشد قولَ أمية بن أبي الصلت:

رَجُلٌ وَثَوْرٌ تَحْتَ يُمْنَى رِجْلِهِ وَالنَّسْرُ لِلأُخْرَى وَلَيْثٌ مُرْصَدُ[14]

فقال صدق. والمقصود من الرجل والثور والنسر «ملائكة العرش» مثلما يمكن أن نستفيد ذلك من رواية عن ابن عباس[15]. وسبق أن رأينا ضمن أساطير الحيوان هذه الصور وأن أصحابها شفعاء عند الباري.

بل إن «الآية الشيطانية» حول اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى «تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترجى»[16] ـ هي التي كثر بشأنها التنازع وتروي بعض المصادر أن إبليس قد ألقاها على لسان النبي محمد ـ لتُنَزِّل هذه الآلهةَ منزلة الملائكة وتجعلها إناثاً معبرة عن معتقدات العرب قبل الإسلام بشأنها وكانوا «يزعمون أن الملائكة بنات الله وأنه صاهر

---

(12) هو طليحة بن خويلد «وكان طليحة خطيباً وشاعراً وسجاعاً كاهناً ناسباً» تنبأ في خلافة أبي بكر في بني أسد بن خزيمة. ثم اسلم بعد ذلك. انظر كتاب الأصنام، ص 34. والجاحظ: البيان والتبيين ـ تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، ص 359، ط 4. وتوفيق فهد: الكهانة عند العرب، ص 72. ودائرة المعارف الإسلامية، ج 4، ص 1717.

(13) انظر ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 34.

(14) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 222، وج 7، ص 46 و245.

(15) انظر القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص 90 ومزيداً من التفصيل عند تصنيف الملائكة أسفله.

(16) انظر النويري: نهاية الأرب، ج 16، ص 223-241.

الجن فولدت له». فمما يروى عن ابن عباس أن قريشاً كانت تقول: «سروات الجن بنات الرحمان»[17].

ومن العرب من عبد الجن وتَسمى بأسمائها مثل عمرو بن عبد الجن بن عائذ[18] وعمرو بن عبد الجن التنوخي[19].

ومنهم من كان يزعم أنه من نسلها مثل جرهم وبلقيس ملكة سبأ وذي القرنين[20] ومنهم من يزعم أنه قاتلها وقتلها شأن بني سهم المسمّين بـ «الغياطلة قتلة الجن»[21] بل لقد كانوا يحْذرون صيد بعض الحيوانات ليلاً لاعتقادهم أنها مراكب الجن وأن لها صلة بهم فإذا أصابتهم مصيبة اعتقدوا أنها منهم وكانوا يرون أن الطاعون إنما هو طعن الجن[22].

وهكذا يبدو أن كلمة «جن» تدل من ناحية على جنس يقابل الإنس كما أنها عبارة جامعة تشمل في آن واحد الملائكة والشياطين والغول والسعلاة من جهة أخرى.

---

(17) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 171، قارن ذلك بما لدى النويري: نهاية الأرب، ج 16، ص 240. وانظر فقه اللغة لأبي منصور الثعالبي وله فصل «يجري مجرى خرافات العرب» ص 88 وآخر في ترتيب الجن، ص 154.

(18) أنظر ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 451.

(19) شاعر جاهلي قديم خلف على ملك جذيمة الأبرش وهو القائل الأبيات المشهورة التي يستشهد بها ابن الكلبي في كتاب الأصنام:

أما ودماء مائرات تخالها ... على قُلَّةِ العُزّى أو النسر عَنْدَما

وما قدس الرهبان في كل هيكل ... أبيل الأبيليين عيسى بن مريم

انظر المرزباني: الموشح، ص 18.

(20) انظر الثعالبي: فقه اللغة، ص 88 - الملائكة في زعمهم بنات الله وجرهم نتاج ما بين الملائكة وبنات آدم والجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 187.

وذلك أن ملكاً عصى الله... فاهبطه في صورة رجل تزوج أم جرهم فولدت جرهماً.

(21) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 15-16.

(22) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 218.

1 صورة الجن والغيلان والسعالي.

1.1 الجن والغيلان والسعالي عند الجاحظ.

قد يكون من باب المفارقة أن الجاحظ المعتزلي الذي يمثل قمة من قمم تراثنا العقلي هو الذي حفظ لنا قسطاً وافراً من تراثنا الأسطوري الخرافي لا سيما في رسالة التربيع والتدوير وما ضمّنها من أسئلة طرحها على أحمد بن عبد الوهاب الكاتب وحرر جوابها، وفي موسوعته الضخمة كتاب الحيوان ضمن الفصل الذي خصصه لمذاهب الأعراب وشعرائهم في الجن عامة وما في أخبارهم من تزيُّد وكذب «ولولا العلم بالكلام وبما يجوز مما لا يجوز لكان في دون إطباقهم على هذه الأحاديث ما يغلط فيه العاقل»[1]. أما من أتى بعده فقد كان إلى حد ما عالة عليه مثل المسعودي ثم القزويني ثم الدميري وغيرهم مع اختلاف السياق التاريخي الحضاري والمقصد من التأليف والنظام الفكري المعرفي الذي يصدر عنه. ولذلك يمكن أن نعتمد مؤلفات الجاحظ لا من هذه الزاوية التوثيقية فحسب وإنما أيضاً من حيث هي خطاب مضاد للأسطورة أساسه الشك المنهجي والبحث عن الأسباب والمسببات.

ونبدأ بأشهر كائن خرافي وهو الغول الذي ما تزال أصداؤه في الثقافة الشعبية مثلما تصوَّره القدامى وصوروه. ويعرّفه الجاحظ لا على أنه من الحقائق الموجودة خارج الذهن، وإنما باعتباره حقيقة نفسية. وهو تصوّر تستمدُّهُ مستمد من خطاب يتألف من كلام الأعراب وأشعارهم.

1.1.1 أما الغول فهو «اسم لكل شيء من الجن يعرض للسُّفَّار ويتلون في ضروب الصور والثياب ذكراً كان أو أنثى. إلاّ أن أكثر كلامهم على أنه أنثى».

وقال أبو المطراب عبيد بن أيوب العنبري[2]. [وافر]:

وَحَالَفْتُ الوُحُوشَ وحَالَفَتْني ... بِقُرْبِ عُهُودِهِنَّ وبِالبِعَادِ
وأمسَى الذِّئْبُ يَرْصُدُني مخشّاً ... لِخِفَّةِ ضَرْبَتِي وَلِضُعْفِ آدِي
وغولا قَفرةٍ ذَكَر وأُنْثَى ... كأنَّ عليهما قِطَعُ البِجَاد

(1) باب من ادعى من الأعراب والشعراء أنهم يرون الغيلان ويسمعون عزيف الجن ـ الحيوان، ج 6، ص 172-264، وباب الجد من أمر الجن: الحيوان، ج 6، ص 264، وما بعدها.

(2) شاعر من بني العنبر وكان يُخبر أنه يرافق الغول والسعلاة ويُبايت الذئاب والأفاعي ويؤاكل الظباء والوحش: الحيوان، ج 4، ص 482.

وقد قال كعب بن زهير في مدحيته الشهيرة للرسول يصف تلونها. [بسيط]:

فما تدُوم على حالٍ تكونُ بها كما تلَوّنُ في أثوابها الغولُ

2.1.1 أما السعلاة فيعرفها بأنها «الواحدة من نساء الجن إذا لم تتغول لتفتن السُّفّار».

ويبدو شك الجاحظ في حقيقة ما يرويه الأعراب ويزعمونه أنهم «لم يُسلّطوا على الصحيح العقل، ولو كان ذلك إليهم لبدأوا بعلي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطلب وبأبي بكر وعمر في زمانهم وبغيلان والحسن في دهرهما وبواصل وعمرو في أيامهما»[3]. ثم يذكر أنها تستعمل نعتاً للمرأة على وجه المجاز لا على معنى الحقيقة إذا كانت حديدة الطرْف والذهن سريعة الحركة ممشوقة القوام مستشهداً على ذلك بقول الأعشى. [خفيف]:

ورجالٍ قتلَى بجنبَيْ أريك ونساءٍ كأنهنّ السعالي[4]

وتستوي السعلاة والغول عند معظم اللغويين إلا أن عبيداً بن أيوب العنبري قد فرق بين الغول والسعلاة إذ يقول: [طويل]:

وساخرةٍ منّي ولو أن عينها رأت ما ألاقيه من الهول جُنّتِ

أزلّ وسعلاة وغول بقفرة إذا الليل وَارَى الجنّ فيه أرنّتِ

وتتسم الغول في مزاعم العامة التي جمعها الجاحظ بجملة من الخصائص تميزها عن الإنس وتجعلها مباينة لهم. فعيناها مشقوقتان بالطول لا بالعرض أما رجلاها فرجلا حمار وقد تتصور للسابلة إذا توحدوا في الفيافي والقفار في أحسن صورة فتستهويهم وتضلهم. وقد توقد لهم ناراً بالليل للعبث بهم هي التي يسميها العرب نار الغيلان والسعالي. فقد روي عن الخليل بن أحمد أن اعرابياً أنشده في وصف الغول: [طويل]:

وَحافِرُ العِيْرِ في ساقٍ خَدَلَّجَةٍ وَجَفْنُ عَينٍ خِلَافُ الإنسِ في الطولِ

(3) عن الحيوان، ج 6، ص 159-160، والمقصود بهما واصل بن عطاء والحسن البصري وعمرو بن عبيد وهم من رؤوس المعتزلة (انظر ترجمة عبيد في كتاب الحيوان، ج 1، ص 337). أما غيلان فهو غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان (ترجمته في كتاب الحيوان، ج 2، ص 75، «ولم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا معبد الجهني (ابن قتيبة: المعارف ص 212)، وفي تلون الغول يقول عباس بن مرداس السلمي:

أصَابَتِ العامَ رَعْلاً غولُ قومِهم وسْطَ البُيوتِ ولونُ الغُولِ ألوانُ

كتاب الحيوان، ج 6، ص 161.

(4) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 161-162.

وقال أبو المطراب عبيد بن أيوب العنبري : [طويل]:

«فلله دَرُّ الغولِ أيّ رفيقةٍ لصاحبِ قفرٍ خائفٍ مُتَقَتِّرٍ(*)
أرنَّتْ بِلَحْنٍ بعد لَحْنٍ و أوقدت حَوَالَيَّ نيراناً تَبُوخُ وتَزْهَرُ»(5)

ويؤكد الجاحظ أن ما استعرضنا من تلك التصورات ينتمي إلى مجال ثقافي بعينه هو ثقافة العامة والبدو من الأعراب لأن: «العامة تزعم أن شق عين الشيطان بالطول وما أظنهم أخذوا هذين المعنيين إلا عن الأعراب»(6). «وتزعم العامة أن الله تعالى قد ملّك الجن والشياطين والعُمّار والغيلان أن يتحولوا في أي صورة شاءوا إلا "الغول. فإنها تتحول في جميع صوره المرأة ولباسها إلا رجليها فلا بد من أن تكونا رجلي حمار»(7). «. . . إنّ الأعراب والعامة تزعم أن الغول إذا ضربت ضربة ماتت إلاّ أن يعيد عليها الضارب قبل أن تقضي ضربة أخرى فإنه إن فعل ذلك لم تمت وقال شاعرهم:

فثنيت والمقدار يحرُسُ أهلهُ فلَيْتَ يَمِيني قَبْلَ ذلك شُلّت(8)».

ومما ذكر فيه الغيلان قوله مفتخراً بنفسه:

تَقولُ وقد ألمَمْتُ بالانس لمةً مخضبةُ الأطرافِ خُرْسِ الخلاخلِ(*)
أهذا خليلُ الغولِ والذئب والذي يَهِيمُ بربّات الحِجَالِ الكَوَاهِلِ
رأت خَلَقَ الأدراس أشعثَ شاحباً عَلى الجدب بساماً كريمَ الشمائلِ
تعوّدَ من آبائه فتكاتِهِمْ وإطعامَهم في كل غبراءَ شامِلِ
إذا صادَ صيداً لفّه بضَرَامَةٍ وَشِيكاً ولم يُنْظِرْ لنصب المَرَاجِلِ
ونَهْساً كنَهْسِ الصقرِ ثمّ مِرَاسُهُ بكفيه رأسَ الشِّيخَةِ المتمايِلِ
فلم يَسْحَبِ المنديلَ بين جماعةٍ ولا فارِداً مُذْ صاحَ بين القوابِلِ

(*) مقتر: متنح عن الناس. كتاب الحيوان الجزء الرابع ص 486 (المأبوس المذلل الممهد والمدعثر الموطوء).

(5) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 165.

(6) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 214. وابن قتيبة: الشعر والشعراء، ط ليدن، ص 493.

(7) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 220، انظر مقال «غول» في دائرة المعارف الإسلامية، ج 2، ص 1103-1104، د. ب. ماك دونالد ـ شارل بلاّ.

(8) المصدر السابق، ص 233-234.

(*) «خُرس الخلاخل» كناية عن امتلاء الساق: الحجال ج حجلة وهي بيت كالقبة يستر بالثياب ويكون له أزرار. والكواهل جمع كاهلة. مَرَسَ = مسح. الشيخة: نبتة بيضاء.

ومن بحث الجاحظ عن تعليل أصل تصور العامة والأعراب لتشكل الغول الأشكال المختلفة نستنتج أن للجاحظ موقفين اثنين مختلفين:

- أحدهما من الغول والسعلاة والجن بالمعنى الذي كانت تؤمن به الأعراب وهو الوارد في أخبارهم وأشعارهم كالتي استشهدنا بها عنه لأبي المطراب أيوب العنبري. وهو يضمنها كتاب الحيوان عابثاً لاعباً ترويحاً على القارىء من نصب القراءة وتنشيطاً لهمته وشحذاً لذهنه على المضي فيها.

- الثاني من الجن والملائكة وإبليس بالمعنى الوارد «في الخبر» أو «في الأثر». ومنه قوله: «وإنما قاسوا تصور الجن على تصور جبريل عليه السلام في صورة دحية بن خليفة الكلبي وعلى تصور الملائكة... في صورة الآدميين وعلى ما جاء في الأثر من تصور إبليس في صورة سراقة بن مالك بن خعشم...»

أو قوله «وقد جاء في الخبر أن من الملائكة من هو في صورة الرجال ومنهم من هو في صورة الثيران ومنهم من هو في صورة النسور... ويدل على ذلك تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لأميّة بن أبي الصلت حين أنشد:

رجُلٌ وثَوْرٌ تحتَ رِجْلِ يمينِهِ والنَّسْرُ للأُخْرَى ولَيْثٌ مُرْصَدُ

قالوا: فإذ قد استقام أن تختلف صورهم وأخلاط أبدانهم وتتفق عقولهم وبيانهم واستطاعتهم جاز أيضاً أن يكون إبليس والشيطان والغول أن يتبدلوا في الصور من غير أن يتبدلوا في العقل والبيان والاستطاعة»[9].

إن المسافة ما بين الموقف الأول (من الغيلان والسعالي والجن على مذهب الأعراب) والموقف الثاني (من الجن والملائكة وإبليس وجبريل في خطاب الجد، في الخبر والأثر) هي المسافة التي تفصل بين الأسطورة والخرافة أي بين الأعراب المؤمنين بأساطيرهم والجاحظ يأخذها مأخذ الهزل والخرافة. ولا أساطير إلا أساطير الآخرين!..

2.1 - الجن والغيلان والسعالي عند المسعودي.

أما المسعودي الشيعي الإمامي فقد أورد في «مروج الذهب» فصلين، عنوان أحدهما «في ذكر أقاويل العرب في الغيلان والتغول وما لحق بهذا الباب». وعنوان الثاني «في ذكر قول

---

(9) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 221-222.

العرب في الهواتف والجان». كما خصص بعض الفصول في أخبار الزمان لسرد أخبار أسطورية عن بداية الخليقة وعن أمم من الجن كانت تعمر الأرض قبل خلق آدم[10].

ووجود فصلين أحدهما للغيلان والآخر للجن عند المسعودي ـ وهو أمر يذكرنا بتقسيم الجاحظ حديثه عن الجن إلى مجالين أحدهما يدخل في باب الهزل والآخر في باب الجد كما رأينا أعلاه ـ دليل على وجاهة ما ذهبنا إليه من استقطاب ثنائي أول أحد طرفيه الغول والسعلاة وقد أصبح من «الأقاويل» والخرافات في ثقافة «المثقفين» إلا أنه كان من الحقائق عند العامة والأعراب وفي ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الثقافة الشعبية» والثاني من «الأقوال» لأنه يشغل ـ على الأقل بالنسبة إلى بعض الأطراف ـ حيّزاً من الحقيقة إن لم يكن الحقيقة.

ويطالع القارىء أخبار الغيلان في مؤلفات المسعودي ـ وهي عنده بمنزلة «الأقاويل» و«الأخبار الظريفة» ـ فتتراءى أمامه أصداء من كلام الجاحظ في كتاب الحيوان وجمل بحالها سواء في وصف الغول والسعلاة أو في تعليل توهم العرب سماع هواتف الجن واعتراضها إياهم. إلاّ أن المسعودي يضيف معلومات أخرى عن «الغيلان والشياطين والمردة والجن والقطرب والعدار» ويصفها موردا عن «أهل الشرائع» قصة خلق الجان كما وردت في بعض الأساطير الوافدة على العرب من مجالات حضارية مجاورة ـ محترزاً على ذلك بقوله: «وإن كان ما ذكره أهل الشرع مما وصفنا ممكناً غير ممتنع ولا واجب وإن كان أكثر أهل النظر والبحث والمستعملين لقضية العقل والفحص يمتنعون مما ذكرنا ويأبون ما وصفنا». ويحدثنا المسعودي في نص له آخر طريف عن ضروب أخرى من الجن فيصنفها ويوزعها بحسب ما يحتله كل منهم من فضاء معتمداً في ذلك على «أهل الشرائع وأصحاب التواريخ» مثل وهب بن منبه وابن إسحاق مساعداً إيّانا على معرفة فضاءات أسطورية أخرى وتقصّي مختلف المصادر الثقافية التي عنها يمتح ويصدر.

«إن الله تعالى خلق الجان من نار السموم وخلق منه زوجته كما خلق حواء وآدم وإن الجان غشيها فحملت منه وإنها باضت إحدى وثلاثين بيضة وإن بيضة من ذلك البيض تفلقت عن قطربة وهي أم القطارب.

---

(10) مروج الذهب الباب التاسع والأربعون، ج 2، ص 289-294. والباب الخمسون، ص 295 ـ وما بعدها ط باربيه دي مينار. بلا ـ بيروت.

وانظر أيضاً «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران» بعض الفصول القصيرة من ص 2 إلى ص 35 (ذكر الأمم المخلوقات قبل آدم ـ ذكر الجن وأجناسهم وقبائلهم).

وإنّ القطرب على صورة الهرة.

وإنّ الأباليس من بيضة أخرى منهم الحارث أبو مرة وإنّ مسكنهم البحور.

وإنّ المردة من بيضة أخرى مسكنهم جزائر البحر.

وإن الغيلان من بيضة أخرى مسكنهم الخرابات والفلوات. وإن السعالي من بيضة أخرى مسكنها الجبال. وإن الوساويس من بيضة أخرى سكنوا الهواء في صورة الحيات ذوات الأجنحة يطيرون هناك. وإن من بيضة أخرى الدواسق. وإن من بيضة أخرى الحاميص»[11].

ثم نراه يجتهد في تفسير تلك الظواهر تفسيرات شتى. ونشعر بـ «التباعد» ما بين ما يسرده المسعودي على أنه خبر وبين ما يرى وما يعتقد.

ثم يسوق المسعودي تعليلات شتى لتفسير تلك «الأشخاص التي هي غير مرئية»:

ـ منها ما هو نفسي: «إنها كانت تتراءى لهم في الليالي وأوقات الخلوات فيتوهمون أنها منهم فيتبعونها فتزيلهم عن الطريق الذي هم عليه وتتيههم، وكان ذلك قد اشتهر عندهم وعرفوه فلم يكونوا يزولون عما هم عليه من القصد. فإذا صيح بها على ما وصفنا شردت عنهم في بطون الأودية ورؤوس الجبال»[12].

ـ ومنها ما هو على مذاهب «المتفلسفين القائلين بالطبيعة في عالم الكون والفساد». وقد حكي عن بعض المتفلسفين أن الغول حيوان شاذ من أجناس الحيوان مشوه لم تحكمه الطبيعة فلما خرج منفرداً في هيئته ونفسه توحش من مسكنه وطلب القفار.

ـ ثم يسوق تفسيراً ثالثاً أساسه القول بتأثير الكواكب ومذهب طائفة من الهند وكانت تقول إن بعض الكواكب تحدث عند طلوعها تأثيرات في عالم الكون «مثل كلب الجبار» وهي الشعرى العبور وأنه كوكب يحدث داء في الكلاب و«سهيل» في الجمال و«الذئب» في الذئبة و«حامل رأس الغول» ويحدث عند طلوعه في زعمهم تماثيل وأشخاصاً تظهر في الصحارى وغيرها من العامر والخراب فتسميه عوام الناس غولاً»[13].

إذن فصورة الغول والسعلاة عند المسعودي وما اعتمده من المصادر في تصويرها هي

(11) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 292-294.

(12) المرجع السابق، ص 290-291.

(13) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 290-291.

تلك التي رأينا عند الجاحظ ـ أي ضمن أخبار الأعراب وأشعارهم ـ هي الغول كما صورها أبو البلاد/أبو الغول عبيد بن أيوب العنبري ـ أو تأبط شراً ـ برجليها التي تشبه رجلي العير وعينيها المشقوقتين بالطول واستحالتها وتشكلها لاختبال السابلة والعبث بهم[14].

3.1 ـ الجن والغيلان والسعالي عند القزويني

يفرد القزويني في موسوعته «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» باباً يخصصه لـ «النوع الثاني من الحيوان: الجن» ويعقد فصلاً لما يسميهم «المتشيطنة» ومنها الغول معتمداً في آن على الجاحظ والمسعودي، مميزاً بين الغول والسعلاة كما فعل الجاحظ على ما ذهب إليه الأعراب في أشعارهم. مثبتاً قصة ثابت بن جابر الفهمي المعروف بتأبط شراً وأنه لقي الغول وجرى بينهما ما جرى. والقصيدة المنسوبة إليه لا تختلف كبير اختلاف عن تلك التي تنسب إلى أبي البلاد الطهوي عبيد بن أيوب:

ألا من مُبلغٍ فتيانَ فَهْمٍ	بما لاقيتُ عند رحَى بِطَانِ
بأني قد لقيتُ الغولَ تهوي	بِسَهْبٍ كالصحيفةِ صَحْصَحَانِ
فقلتُ لها كِلانَا نِضْوُ أيْنٍ	أخو سفَرٍ فخلّي لي مكاني
فشدّت شدةً نحوي فأهوَى	لها كَفّي بمصقولٍ يمَاني
فأضربُهَا بلا دَهَشٍ فخرّتْ	صريعاً لليدين وللجران
فقالتْ عُدْ فقلتُ لها رويداً	مكانَكِ إنني ثبْتُ الجَنَانِ
فلم أنفكّ متكئاً عليها	لأنظُرَ مصبِحاً ما ذا أتاني
إذا عينانِ في رأسٍ قبيحٍ	كرأسَ الهرِّ مشقوقِ اللسانِ
وساقِ مُخْدَجٍ وشواةِ كَلْبٍ	وثوبٍ من عَبَاءٍ أو شِنَانِ[15]

ويضيف إلى «المتشيطنة» نوعاً آخر هو العدار ـ وقد تقدم تعريفه عند المسعودي ـ و«الدلهاب» و«الشِقّ» ـ وهو شق إنسان أي نصف آدمي مشقوقاً بالطول ـ والدلهاب و«يوجد في جزائر البحار وهو على صورة إنسان راكب على نعامة يأكل لحوم الناس الذين يقذفهم

(14) انظر ديوان تأبط شراً وأخباره ـ جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار ـ دار الغرب الإسلامي 1984/1404 ـ ولا سيما ص 222 وتداخل الروايات بين نسبة بعض هذه الأشعار إلى تأبط شراً أو إلى أبي/ابن البلاد الطهوي.

(15) وانظر القزويني: عجائب المخلوقات ص 391. الصَحْصَحَان ما استوى من الأرض ـ الجرَان: باطن العنق ـ المخدج: الناقص الخلق.

البحر». و«النسناس وزعموا أن النسناس مركّب من الشق والإنسان يظهر في أسفاره»[16].

وهكذا نتبين من خلال استعراضنا لمختلف العناصر التي تدخل ضمن ما يسمى بالكائنات اللامرئية، إننا سواء نظرنا في آثار الجاحظ أو المسعودي أو القزويني، أننا إزاء فضاءين ثقافيين وضمن نوعين من الخطاب، أما الفضاء الأول فهو فضاء ثقافة الأعراب والعامة ويتنزل ضمنه خطاب الهزل، أما الفضاء الثاني فهو فضاء ثقافة «المثقفين» أو الخاصة وفيه يتنزل الجد أو الخطاب الديني. فلنتعرف الآن على عالم الجن والغيلان والسعالي في الأساطير من خلال أخبار الأعراب وأشعارهم الموسومة في المصادر الإسلامية بسمة الخرافة، وهل الخرافة كما رأينا في تحديد الأسطورة سوى أسطورة لم تعد محل اعتقاد، ثم لننظر بعد ذلك إلى الجن والملائكة والشيطان في الأساطير الدينية وتُصنَّف بطبيعة الحال ضمن الخطاب المقدس وخطاب الحقيقة.

2 عالم الجن والغيلان والسعالي في الأساطير من خلال أخبار الأعراب وأشعارهم.

هل يمكن القول بوجود قطيعة تامة بين تصور أعراب الجاهلية للجن بمعنى الكلمة الجامع الذي تدل عليه لغةً، وصورة الجن كما وصلتنا في المدونات الإسلامية؟ إن المعطيات المتوفرة تشهد بعكس ذلك كما سنحاول أن نبينه. فلئن كان لنا دائماً ذلك المعنى الجامع الذي لكلمة جن وهو الاجتنان عن البصر فإننا نشهد في المقابل ضرباً من التميز أو الاختصاص وذلك على مستويين اثنين وفي دائرتين اثنتين كما استنتجناه آنفاً:

أولاً: بين عالم الجن والغيلان والسعالي من جهة وعالم الجن والشياطين والملائكة من جهة أخرى. أما العالم الأول فهو الذي تصوره لنا أخبار العرب القدامى وأشعارهم ورأينا بعضه عند الجاحظ والمسعودي في خطاب ينزله منزلة الخرافة، منزلة الأقاويل والكلام الذي يستظرف إلا أنه لا يُحمل محمل الجد. أما العالم الثاني فيتقوّم من الجن والشياطين والملائكة مثلما يرد الحديث عنها في خطاب يجري مجرى الجد والحقيقة، ضمن كتب التاريخ والتفسير والعقائد وما إليها.

---

(16) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 392-393.

وفي أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35، أن الهند والفرس واليونان تتحدث عن ولادات الجن وقبائلهم واسماء ملوكهم. انظر أيضاً جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، عن السعلاة والغول وأصل تلك المعتقدات وكيف أن الكلدان قلما كانت لهم عناية بأمثال ذلك. (عن محمود سليم الحوت، ص 230).

ثانياً: يتميز العالم الثاني نفسه بخلوّه من الغيلان والسعالي وقد انسحبت إلى مجال الخرافي ومزاعم العامة والأعراب وإلى فضاء «الثقافة الشفوية» الشعبية في الأغلب وينقسم إلى دائرتين اثنتين تجمع إحداهما الملائكة وتجمع الثانيةُ الجن والشياطين وإبليس. هذه فضاؤها السماء وتلك فضاؤها الأرض. وتتولد عن هذا التقسيم مقابلات بين السماء والأرض والخير والشر وحركة صاعدة وأخرى نازلة تنضاف إليها جميع المعاني الرمزية الحافة بها والتي تدخل ضمن الرمزية الدينية والفلسفية والاسطورية.

ولا ينبغي أن تنسينا الأساطير الإسلامية عن الجن والشياطين والملائكة ـ كما قلناه في مقدمة هذا الفصل ـ الجانب التاريخي التطوري من المسألة، بل ينبغي لنا أن نقرأها قراءة أشبه بقراءة عالم الآثار المنقب في خبايا الأرض لطبقات من مصادر مختلفة أو من عهود مختلفة لمعرفة ما قد يكون منها امتداداً لتصورات الجاهليين أو لبنة من لبنات بناء «رؤية الكون» في ظل الإسلام، ونحن ننطلق مبدئياً من أنها لم تنبثق من عدم وإنما تشكلت في ظل شروطها التاريخية.

فلنمض في وصف عالم الجن بكائناته اللامرئية ومختلف أشكالها ومطاياها ومواطنها ولما يقوم ضمن ذلك العالم من علاقات بين الإنس والجن وما فيه من شياطين الأصنام وشياطين الشعراء حتى إذا فرغنا من استعراض تلك المادة الأسطورية ولا بد من الإلمام بالجزئيات منها أعدنا فيها النظر ضمن قراءة تأليفية ثانية تجمع وتوحّد وتقيّم مختلف شبكات الدلالات الرمزية والأسطورية الكامنة والتي لا تظهر من الجزء وإنما من إدراجه ضمن الكل.

1.2 أصناف الجن

لقد جاء في الآثار أنّ الجن أصناف: صنف على صور الحيات والعقارب وخشاش الأرض وصنف على صور كلاب سود وصنف ريح طيارة أو هفافة ذو أجنحة، وزاد بعضهم صنفاً آخر هم السعالي[17] وقال الزمخشري: «رأيت للأعاريب من الأعاجيب في باب الجن ما لا يوصف ويقولون: من الجن جنس صورته على نصف صورة الإنسان واسمه شق، وإنّه يعرض للمسافر إذا كان وحده وربما أهلكه»[18] وبعضهم يرتبونهم على مراتب فمنهم الجني مطلقاً «فإذا أرادوا أنه ممن سكن مع الناس قالوا عامر والجميع عُمّار وإن كان ممن يعرض

---

(17) الشبلي: آكام المرجان، ص 29، وأخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35.

(18) هو محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب توفي سنة 538.

للصبيان فهم أرواح وإن خبث أحدهم وتعرّم فهو شيطان. فإذا زاد على ذلك فهو مارد... فإن زاد على ذلك في القوة فهو عفريت والجمع عفاريت... فإن طهر الجني ونظف ونقي وصار خيراً كله فهو مَلَكٌ»[19].

2.2. تصور الجن وتشكلهم

والجن يتصورون ويتشكلون في صور شتى هي صور الإنس والبهائم فيتصورون في صور الحيات والعقارب وفي صور الإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير وفي صور الطير وفي صور بني آدم[20].

1.2.2. الجن والحية

لعل الحية أن تكون الصورة الغالبة التي يبدو من خلالها الجن. فمما يروى أن رجلاً رأى جاناً - أي حية - في قعر بئر لا يستطيع الولوج منها فنزل على خطر شديد حتى أخرجها ثم أرسلها من يده فانسابت وغمض عينيه لكي لا يرى مدخلها كأنه يريد الإخلاص في التقرب إلى الجن. وذلك أن قَتْلَ الجان من الحيات عندهم عظيم كما قال الجاحظ. والأمثلة الدالة على ذلك عديدة منها ما يُرْوى عن أمية بن أبي الصلت وتعليم الحية/الجني إياه «باسمك أللهم». وكانوا يزعمون أنه كان مصحوباً. ومنها قصة عبيد بن الأبرص والشجاع/الحية التي اعترضته في صحبه وهو مسافر. وقد ظلت صورة الجن تتوحد بالحية في كثير من القصص والأساطير المتأخرة جمعها الشبلي في «آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان».

1.1.2.2 عبيد بن الأبرص الشاعر و«الشجاع»

تتشابه أساطير اللقاء بين الإنس والجن في متاهات الصحراء لا سيا عندما يكون المرء منفرداً سواء في ظلمة الليل أو في الليلة الضحيانة أو في وضح النهار؛ ونستعرض منها أمثلة متنوعة بقدر المستطاع وهي قليل من كثير تزخر به كتب الأدب في نصوص تتشابه من حيث بنيتها. ووقد روي أن عبيد بن الأبرص خرج في ركب. فبينا هم يسيرون إذا بشجاع قد احترق جنباه من الرمضاء. فقال له بعض أصحابه دونك الشجاع يا عبيد فاقتله. قال عبيد

---

(19) الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 6، ص 190-191، وقد اعتمد النص في كتاب الشبلي: آكام المرجان ص 18 وكتاب السيوطي: سقط المرجان ص 6.

(20) الشبلي: آكام المرجان، ص 30-31 ويذكر أن الشيطان أتى قريشاً في صورة بشر لما أرادوا الخروج إلى بدر.

هو إلى غير القتل أحوج. فأخذ إداوة من ماء فصبها عليه فانساب الشجاع ودخل في جحره وسار القوم فقضوا حوائجهم.

ثم أقبلوا حتى صاروا إلى ذلك الموضع الذي فيه الشجاع. قال: فتأخر عبيد لقضاء حوائجه فانفلت بكره وقيل بل حسر عليه. فسار القوم وبقي عبيد متحيراً فإذا بهاتف من عدوة الوادي وهو يقول: [رجز].

يا صاحبَ البَكْرِ المُضَلّ مَرْكَبُهْ دُونَكَ هذا البَكْر منّا فاركبهْ
ما دُونهُ من ذي الرَّشَادِ تصحَبه وبكرك الآخر أيضاً تجنُبُهْ
حتى إذا الليل تجلَّ غيهبُهْ فحُطَّ عنهُ رَحْلَهُ وسيّبُهْ
إذا بدا الصُّبحُ ولاحَ كوْكَبُهْ وقد حمِدْتَ عِنْدَ ذاكَ مُصْحَبُهْ

قال: فالتفت عبيد فإذا هو ببكره وبكر إلى جنبه فركبه حتى إذا صار إلى دار قومه أرسل البكر وأنشأ يقول: [بسيط]:

يا صاحبَ البَكْرِ قد أنْقَذْتَ مِنْ بَلَدٍ يَحَارُ في حَافتَيْهَا المُدْلِجُ الهَادِي
هلّا أبنْتَ لنَا بالحق تعرفُهُ مَنْ ذا الذي جاد بالمعروفِ في الوادي
إرجعْ حَميداً فقد أبلغتَ مأمنَنَا بُوركْتَ من ذي سَنَامٍ رَائحٍ غَادِي

فأجابه هاتف يقول: [بسيط]:

أنا الشجاعُ الذي ألفيتَه رَمِضاً في رَمْلَةٍ ذاتِ دكْدَاكٍ وأعْقَادِ
فجُدتَ بالماءِ لما ضَنَّ حاملُهُ جوداً عليَّ ولم تبخَلْ بإنجَادِي
هَذَا جزاؤك مِنّي لا أمُنُّ بهِ فارجِعْ حَميداً رعاكَ اللهُ من غادي
الخيرُ يبقى وإن طالَ الزمانُ بهِ والشرُّ أخبثُ ما أوعيْتَ من زادِ[1].

---

(1) جمهرة أشعار العرب، 21-22، ط الأميرية وانظر رواية على لسان المتكلم في طبعة علي محمد البجاوي. انظر الرواية نفسها في: أخبار الزمان، ص 35-36، مع فارق طفيف يتمثل في وجود صراع بين حيتين وأن عبيداً قتل الحية السوداء وأن الهاتف هو البكر أي الجمل يتكلم وانظر نفس الرواية عن أبي عبيدة عند القزويني: عجائب المخلوقات ص 396. والشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان ص 131 وانظر تحليل قصة عبيد والشجاع تحليلاً نفسانياً عند زيعور: الكرامة الصوفية، ص 275.

2.1.2.2 (م) أمية بن أبي الصلت والحية.

وشبيهة بها قصة أمية بن أبي الصلت شاعر ثقيف وأحد دهاتها الذين كانوا يطمعون بالنبوة قبل البعثة وكان يزعم أنه «مصحوب». وهي أسطورة تعليمية سبق لنا استعراضها تعلم فيها من أحد الجن عبارة سحرية هي «باسمك أللهم» جمع بها إبله بعد أن كانت نفرت. وهي العبارة التي كانت تفتتح بها الرسائل قبيل الإسلام في بعض العهود والمواثيق[2].

2.1.2.2 عبيد بن الأبرص والحية والبكر / الجني.

ومن الصور الأخرى التي يتشكل فيها الجني، البكر وقصة عبيد بن الأبرص شاعر بني أسد التي سبق لنا استعراضها والتي تساق بمناسبة البيت الشهير: [بسيط]:

الخيرُ يبقَى وإن طالَ الزمانُ بهِ والشرُّ أخْبَثُ ما أوعيتَ مِنْ زادِ

وتفيد أن جنياً اعترضه في الصحراء في صورة حية وهو يشكو الظمأ فسقاه فجازاه على الإحسان إحساناً فأرسل إليه ببكر عاد به إلى بيته في وقت قصير. ويفهم من بعض الروايات أن ذلك البكر هو الهاتف صاحب الشعر المذكور وليس هذا بالأمر الغريب إذ سبق أن رأينا ضمن رمزية الجمل أنه قرين للجن[3] وهي رمزية تؤكد متين العلاقة بين الشعر وهواتف الجن.

3.1.2.2 العقارب والهوام والحشرات:

رأينا في أسطورة سابقة عن طواف الجان بالكعبة أن أحد بني سهم تعرض له وقتله فدارت بينهم وبين الجن المطالبين بثأرهم حرب ضروس لم يدع فيها بنو سهم «حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض» حتى طلب الجن تدخل قريش والدعوة إلى الصلح بين الطرفين واستوثق بعضهم من بعض[4] لذلك يزعمون أن اسمهم «الغياطلة قتلة الجن».

---

(2) انظر أعلاه ص 32-34، والمسعودي: مروج الذهب، ط بيروت تحقيق شارل بلاّ ج 1، ص 78، أمية بن أبي الصلت والحية. والدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 2، ضمن مادة غراب.

(3) في رواية المسعودي: أخبار الزمان، ص 35-36.

(4) انظر فصل أساطير الحيوان (الحية) والأزرقي: أخبار مكة ج 2، ص 15-16.

4.1.2.2 الثور والبقر والجن:

ربما كان القرنان الصلةَ الشكليةَ بين الجن والثور والبقر عامة وذلك في مجمل التراث الأسطوري الذي وصلنا عن الساميين ولا سيما عن الإله إيل ثور، وهو الذي يرمز فيه الثور إلى الفحولة والخصب والقوة والعظمة ويتصل من حيث رمزيته الدينية الأسطورية القديمة بالشمس والقمر معاً. وتبدو البقرة في بعض الروايات الأسطورية المبشرة بالبعثة المحمدية شيطاناً تهتف من داخله شياطين الأصنام داعية ـ يا للمفارقة ـ إلى نبذها واتباع هدى الدّين الجديد[5].

5.1.2.2 الكلب الأسود والجن:

يضطلع الكلب في الأحاديث التي تُروى عن ابن عباس ـ والكلاب السود الجن والبُقّعُ الجن ـ وفي قصة «هاروت وماروت» وفي رمزيته الأسطورية العالمية بدور الوسيط بين العالمين المنظور واللامنظور وبدور وسيلة العبور من عالم الأحياء إلى عالم الموتى والأرواح والجن. وبعض الروايات التي تحكي إسلام بعض الصحابة ـ والتي أعمل فيها المخيال الشعبي والضمير الجمعي عمله عند نقلها إلينا تجعل الكلب من الجن. وإليك هذه القصة الأسطورية البديعة عن إسلام عبدالله بن أبي ذباب وقصته مع صنم كان لقومه اسمه «فرّاض» وما جرى له من مغامرات عجيبة تصور لنا من خلال أحداثها وطقوسها وشخصياتها وما بينهم من العلاقات «مناخاً أسطورياً» جاهلياً.

عن قتادة عن عبدالله بن أبي ذباب(*) ـ أحد بني سعد العشيرة ـ أنه قال: «كنت مولعاً بالصيد وكان لنا صنم اسمه فَرَّاض، كنت كثيراً ما أذبح له، ولم أكن أتخذ جارحاً للصيد إلاّ رمي بآفة، فلما أدخل الحي صيداً حياً لأني كنت لا أدركه إلاّ وقد أشفى على الهلاك.

فلما طال بي ذلك أتيت فرّاضاً، فعترت له عتيرة ولطخته من دمها وقلت: [رجز].

فـرَّاض أشكـو نَكَـدَ الجـوارحْ ... مـن طـائـر ذي مخلبٍ وسابحْ
وأنتَ لـلأمـرِ الشـديـدِ الفـادحْ ... فـافْتَـحْ فقـدْ أَسْهَلَتِ المفـاتِـحْ

---

(5) الشبلي: آكام المرجان، ص 162.

(*) يقال فيه أيضاً ذباب بدون كنية كما تقدم راجع النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 18، والإصابة في معرفة الصحابة، في «ذباب».

فأجابني مجيب من الصنم فقال: [رجز]

دونَـكَ كلبـاً جـارحـاً مبـاركَـاً　　أعِـدْ للوحش سـلاحـاً شـابِكَـاً

يفرِ حُزونَ الأرضِ والدَّكادِكَا(*)

قال: فانقلبت إلى خبائي فوجدت به كلباً خلاسياً ـ والخُلاسي ما كانت أمه سوداء وأبوه أبيض أو العكس ـ بهياً عظيماً أهْرَتَ الشدقين شابك الأنياب شثن البراثن أشعر مهول المنظر، فصفرت به فأتاني، فلاذ بي وبصبص فسميته حياضاً، فاتخذت له مربطاً بإزاء فراشي وأكرمته.

ثم خرجت به إلى الصيد، فإذا هو أبصر بالصيد مني وكان لا يثبت له شيء من الوحش، فقلت فيه: [بسيط].

حيـاضٌ إنـك مـأمـولٌ منـافعُـهُ　　وَقَـدْ جَعَلْتُكَ مَـوْقُـوفـاً لِفَـرَّاضِ

وكنت أعتر لفراض من صيده وأقري الضيف، فلم أزل به من أوسع العرب رَحْلاً وأكثرها ضيفاً إلى أن ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل بي ضيفٌ كان زار رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع منه القرآن، فحدثني عنه، ورأيت حياضاً كأنه ينصت لحديثه.

ثم إني غدوت أقتنص بحياض، فجعل يجاذبني ويأبى أن يتبعني فأجذبه وأمسحه، إلى أن عنَّ لي تَوْلَبٌ ـ يعني جحشاً من حمير الوحش ـ قال: فأرسلته عليه فقصده، حتى إذا قلت قد أخذه حاد عنه، فساءني ذلك.

ثم أرسلته على رئل ـ يعني فرخ نعامة ـ فصنع مثل ذلك، ثم أرسلته على بقرة، ثم على خشف ـ والخشف ولد الظبي أول ما يولد أو أول مشيه ـ، كل ذلك لا يأتي بخير، فقلت: [طويل].

ألا مـا بِـحيَّـاضٍ يحيـدُ كـأنَّمَـا　　رأى الصيد ممنوعـاً بـزُرق اللَّهـاذِمِ(**).

قال: فأجابني هاتف لا أراه:

(*) الدكادك ج دكدك وهو من الرمل ما تكبس بالأرض والتبد بها. شابك أي ناشب (عن النويري في الحاشية أسفل النص). وكذا بقية الشروح.

(**) اللهذم القاطع من الأسنة.. والساجور خشبة تعلق في عنق الكلب. (حاشية نص محقق نهاية الأرب).

يُجيـدُ لأمْرٍ لَـوْ بَـدَا لَـكَ عَيْنُـهُ ... لَكُنتَ صَفـوحاً عَـاذلاً غَيْرَ لائمِ

قال فأخـذت الكلب وانكفأت راجعـاً، فإذا شخص إنسـان عظيم الخلق، قـد ركب حماراً وحشياً، فتربع على ظهره وهو يساير شخصاً مثله راكباً على قرهب، وخلفهما عبد أسود يقود كلباً عظيماً بساجور فأشار أحد الراكبين إلى حياض وأنشد: [رجز]

ويـلك يـا حيـاض لِمْ تـصيـدُ ... اخنس وجِـدْ عـما حـوتـه البيـدُ
ألـلّهُ أعـلى وَلَـهُ الـتَّـوْحيـدُ ... وَعَـبْـدُهُ مُحَـمَّـدُ الـسَّـديـدُ
سُحقـاً لـفـرّاضٍ وَمَـا يَـكيـدُ ... قَـدْ ظَـلَّ لا يُبْـدي ولا يُعـيـدُ

قال: فملئت رُعباً، وذلّ الكلب فما يرفع رأساً.

وأتيت أهلي مغموماً كاسف البـال فبت أتململ عـلى فراشي، ثم خفت من آخـر الليل فـإذا نغمة ـ أي كـلام خفي ـ، ففتحت عيني فرأيت الكلب الـذي كان الأسـود يقـوده وإذا حياض يقول لـه أحسب صاحبي يقـظان. قال فتنـاومت، ثم قصدني فتـأملني ورجع إليـه، فقال: قد نام، فلا عين ولا سمع.

قال: أرأيت العفريتين وسمعت ما قالا؟

قال حياض: نعم.

قـال: إنهما قد أسلما واتبعـا محمداً وقـد سلطا على شيـاطين الأوثـان فما يـتركان لـوثن شيطاناً وقد عذباني عذاباً شديـداً وأخذا عـليّ موثقـاً ألا أقرب وثني، وأنـا خارج إلى جـزائر الهند، فما رأيك لنفسك؟

قال حياض: ما أمرُنا إلا واحد.

وذهبا فقمت أنظر فلا عين ولا أثر.

فلما أصبحتُ أخـبرت قومي بمـا رأيت وسمعت وقلت لهم تخيروا من ينـطلق معي إلى هذا النبي من حلمائكم وخطبائكم، فقالوا لي: أترغب عن دين آبائك؟

فقلت لهم: إذا كـرهتم شيئـاً كـرهتـه، فـما أنـا إلا واحـد منكم، ثم انسللت منهم فكسـرت الصنم ثم قصـدت المدينـة فـأتيتهـا ورسـول الله صـلى الله عليـه وسلم يخـطب. فجلست بإزاء منبره فعقب خطبته بأن قال: «بإزاء منبري رجل من سعد العشيرة، قدم علينا راغبـاً في الإسلام، ولم يـرني ولم أره إلا ساعتي هـذه، ولم أكلمه ولم يكلمني قط. وسيخـبرني خبراً عجيباً».

ونزل فصل ثم قال: «ادنُ يا أخا سعد العشيرة» فدنوت.

فقال: «أخبرنا عن حياض وفراض وما رأيت وسمعت».

قال: فقمت على قدمي وقصصت القصة والمسلمون يسمعون فسر النبي صلى الله عليه وسلم ودعاني إلى الإسلام وتلا عليّ القرآن فأسلمت. وقلت في ذلك: [طويل].

تبعتُ رسولَ الله إذ جاء بالهدى ... وخلفت فرّاضاً بدار هَوَان

شَدَدْتُ عَلَيْهِ شَدَّةً فَتَرَكْتُهُ ... كَأَنْ لَمْ يَكُنْ والدَّهْرَ ذو حِدْثَانِ

رَأَيْتُ لَهُ كَلْبَاً يَقُومُ بِأَمْرِهِ ... فهدَّدَ بالتَّنكِيلِ والرَّجَفَانِ[6]».

إن الكلب في هذه القصة قطب تدور حوله جميع الأحداث. وهو يصور لنا مناخاً من المناخات الأسطورية التي كانت قبل الإسلام، ولا سبيل إلى تفكيكه تفكيكاً صحيحاً إلا متى اعتبرنا الكلب لا كلباً كسائر الكلاب وإنما جنياً وواسطة بين الصنم وهذا الأعرابي الذي أسلم وصار في عداد الصحابة.

من هذه الزاوية يمكن أن نقسم النص إلى متتاليات باعتبار منطق أحداث القصة كما يفترض أنها وقعت لا باعتبار طريقة السرد أو العرض وبعدها ننظر في دلالته الرمزية ومدارها الكلب والحمار الوحشي والصنم.

1 ـ تنطلق أحداث القصة من حالة أولى يشكو فيها أبو ذباب سوء حظه لأن ما يصيده لا يصل حياً إلى الحي.

2 ـ يعتر عتيرة للصنم فيكلّمه من جوفه هاتف يدله على كلب. ومن المفيد أن نلاحظ أن من صفات هذا الكلب أنه خلاسي بهيم عظيم، وللون الأسود كما لا يخفى دلالة خاصة.

3 ـ تتغير حال الرجل بعد إكرامه لذلك الكلب. فإذا هو بصيرٌ بالصيد.

4 ـ تنقلب الحال مرة أخرى فإذا الكلب يمتنع عن الصيد فلا يصيد تولباً ثم لا يصيد رئلاً وذلك قوله «فجعل يجاذبني ويأبى».

5 ـ الكشف والتفسير ويشتمل على استعراض جملة من القرائن بالمعنى القصصي تُخرج الكلب عن ظاهر معناه وحقيقته بصفته الحيوان المعروف.

(6) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 140-154.

وأولى تلك القرائن أن الكلب كلب وليس بكلب والدليل على ذلك أن حياضاً لما زارهم ضيف كان لقي النبي بدا مهتماً بحديثه منصتاً إليه.

أما القرينة الثانية فهي حديث الهاتف من الصنم أن حياضاً لم يعد يصيد لأمر ما هو عليه معذور. أما القرينة الثالثة فهي مرور شخص إنسان عظيم راكب حماراً وحشياً وآخر مثله راكب قرهباً ـ والرجلان في النص عفريتان لأن حمار الوحش من مطايا الجن ـ وحديث أحدهما إلى الكلب داعياً إلى التوحيد ونبذ الصنم فرّاض. وأما الرابعة فهي ذلك الأسود الذي كان يقود كلباً عظيماً. وأما الخامسة والأخيرة فحديث الكلب الذي كان الأسود يقوده إلى حياض ـ وصاحبه منصت يتظاهر بالنوم ـ عن العفريتين وأنهما أسلما وسُلّطا على شياطين الأوثان، وأنهما عذباه وعزمه على الخروج إلى جزائر الهند.

6 ـ نهاية القصة: تنتهي أحداث القصة بغياب الكلبين أثراً بعد عين وإسلام الرجل. ويظهر المغزى منها واضحاً جلياً ألا وهو اشتراك الجن في تأكيد البعثة المحمدية ودعوتهم إليها.

6.1.2.2 السنور الأسود والجن:

إن القط من الحيوان الذي كانوا يعتقدون أن له علاقة بعالم الكائنات اللامرئية. فهو من الصور التي يتشكل فيها الجن في بعض الأساطير ذات الصلة بالنبي سليمان. ولسان الغول على شكل لسانه. والسكينة عند العبرانيين على صورته. وفي بعض الأخبار أنه يفد من العراق إلى الشام مخبراً بموت علي بن أبي طالب[6 م].

7.1.2.2 الجني التابع في صورة طائر:

ليس من الغريب أن نجد الجني في صورة الطائر. إن الطائر كما رأينا ضمن أساطير الحيوان بجناحيه وقدرته على الصعود والنزول كان مؤهلاً في تصورات القدامى ليقوم واسطة بين العالمين العلوي والسفلي شأن الغراب دليل نوح ودليل عبد المطلب على موضع زمزم وشأن العُقاب الذي اختطف حية الأخسف. وقد تكون اشتقت من صورة الطائر عامة صورة الملائكة بأجنحتها المتعددة. وظل هذا التصور مع الإسلام كما في خبر يورده الشبلي

(6 م) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 179. قارن بصورة السكينة عند العبرانيين وكانت رأس هرة الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 5، ص 342، وكان الهر حيواناً مقدساً لدى المصريين. انظر:
Jean Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles Ed. Robert Laffon P: 214-216

عن امرأة بالمدينة لها تابع من الجن في صورة طائر[7].

أو عن الحسن البصري ووهب بن منبه عن جان في صورة طائر كانا يصادفانه في موسم الحج يجمع بين خصائص الهر والطائر: «قال وهب فكنت ألقى ذلك الجني في المواسم في كل عام فيسألني فأخبره وقد لقيته عاماً في الطواف فلما قضينا طوافنا قعدت أنا وهو في ناحية المسجد فقلت له ناولني يدك. فمد يده إليّ فإذا هي مثل برثن الهر وإذا عليها وبر. ثم مددت يدي حتى بلغت منكبه، فإذا مرجع جناح...»[8].

8.1.2.2 الجني في صورة إنسان:

وقد يتشكل الجني في صورة إنسان. والحكايات الأسطورية عن ذلك كثيرة منها قصة إبليس وقد تجلى لقريش لما تآمروا على قتل النبي محمد في صورة الشيخ النجدي[9]، وقصة عمار بن ياسر وروي عنه أنه قاتل الجن لما تصدى له على رأس البئر رجل أسود فقال: والله لا تستقي منها اليوم ذَنوباً واحداً وحصلت بينهما مشادة. وتفيد القصة أن الرجل الأسود اعتبر من الجن[10] وشياطين الشعراء يظهرون في صورة شيخ، تماماً مثل إبليس.

3. مطايا الجن

تختص الجن عند الأعراب وفي شعرهم - حسب الجاحظ - بركوب الحيوانات مثل اليربوع والقنفذ والورل والنعام والظباء والثيران ولذلك تراهم لا يتعرضون لها ولا يصيدونها ليلاً. يقول: «والأعراب لا يصيدون يربوعاً ولا قنفذاً ولا ورلا من أول الليل وكذلك كل شيء يكون عندهم من مطايا الجن كالنعام والظباء[11]، ولذلك فمتى قتل أعرابي قنفذاً أو ورلاً من أول الليل أو ما أشبه ذلك لم يأمن على فحل إبله. ومتى اعتراه ذلك شيء حكم بأنه عقوبة من قِبَلِهِمْ.

---

(7) الشبلي: آكام المرجان، ص 164.

(8) الشبلي: المصدر السابق ص 103.

(9) الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 227-228.

(10) الشبلي: آكام المرجان، ص 146. قارن ذلك بصورة جهنم أو أرض الجن وكانوا يتصورونها في الحبشة.

(11) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 46-47. انظر قصصاً أسطورية تحذر من صيد الظبي جمعها الشبلي في آكام المرجان، ص 148-149.

قالوا ويسمعون الهاتف عند ذلك بالنعي ويضروب الوعيد»[12].

ومن مطايا الجن العَضْرَفُوطُ ـ وهو ضرب من العظاء ـ. قد أنشد ابن الأعرابي لبعض الأعراب قوله: [طويل].

كُلُّ المطايـا قـد رَكِبْنَـا فَلَمْ نَجِدْ	أَلَــذَّ وأَشْهَى مِنْ مَـذاكِي الثَّعَـالِبِ
ومن عُنْـظُوانٍ صـعبـةٍ شَـمَّـرِيَّـةٍ	تَخُبُّ بـرجليهـا أَمَـامَ الـركـائِبِ
ومن جُـرَذٍ سُـرحِ اليـدينِ مُفَرَّجٍ	يغُـومُ بـرَحْـلِي بين أيـدي المراكبِ
ومـن فـارة تـزداد عـتـقـاً وحُـرَّةٍ	تبـرَّحُ بـالحـوصِ العتـاقِ النجـائبِ
ومن كـلِّ فتـلاءِ الـذراعـينِ حـرَّة	مـدربـة مـن عـافيـاتِ الأرانـبِ
ومن ورَلٍ يغْتَـالُ فضْـلَ زِمَـامِـهِ	أضرّ بِهِ طولُ السُّرَى في السَّباسِبِ(*).

وأضاف ابن الأعرابي: فقلت له: أترى الجن كانت تركبها.

قال: أحلف بالله لقد كنت أجد بالظباء التوقيع في ظهورها والسمة في الآذان»[13].

ولكن في بعض الشعر السابق تضارباً مع ما يرويه الجاحظ من آراء الأعراب في مراكب الجن لأنه يستثني منها الأرنب والضبع وما تَلحقُه الجنابة عموماً. «ولا تكون الأرنب والضبع من مراكب الجن لأن الأرنب تحيض ولا تغتسل من الحيض، والضباع تركب أيور القتلى والموتى إذا جيفت أبدانهم وانتفخوا وأنعظوا ثم لا تغتسل عندهم من الجنابة، ولا جنابة إلا ما كان للإنسان فيه شرك، ولا تمتطي القرود لأن القرد زانٍ ولا يغتسل من جنابة»[14].

1.3 الظليمُ / ذكر النَّعام:

يُعتبر الظليم مع النعامة من مراكب الجن أو ماشية الجن. ومن أمثال العرب «الحمى أضرعتني لك» ويروى «الحمى أضرعتني للنوم». قال أبو عبيدة: «يضرب هذا في الذل عند

(12) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 47-48.

(*) المذاكي، ج المُذكي: وهو المُسنُّ ـ ويعرِّف محقق الحيوان (محي الدين عبد الحميد) العنـوان في الهامش بـأنه العَضْرَفُوط وهو دويبة صغيرة ضعيفة تأكلها الحية.

(13) المصدر السابق، ج 6، ص 237-238.

(14) الجـاحظ: كتـاب الحيـوان، ج 6، ص 47. قـارن بتعليق كعب الأرنب لأن الجن تهـرب منهـا في زعمهم. النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 123.

الحاجة تنزل. قال المفضل: أول من قال ذلك رجل من كلب يقال له مرير ويروى مرين وكان له أخوان أكبر منه يقال لهما مرارة ومرة وكان مرير لصاً مغيراً وكان يقال له الذئب.

وإن مرارة خرج يتصيد في جبل لهم فاختطفته الجن وبلغ أهله خبره فانطلق مرة في أثره حتى إذا كان بذلك المكان اختطف. وكان مرير غائباً فلما قدم بلغه الخبر أقسم لا يشرب خمراً ولا يمس رأسه غسل حتى يطلب بأخويْه فتنكَّبَ قوسه وأخذ أسهماً ثم انطلق إلى ذلك الجبل الذي هلك فيه أخواه، فمكث فيه سبعة أيام لا يرى شيئاً حتى إذا كان في اليوم الثامن إذا هو بظليم فرماه فأصابه واستقلَّ الظليمُ حتى وقع في أسفل الجبل فلما وجبت الشمس بصر بشخص قائم على صخرة ينادي: [رجز].

يا أيها الرامي الظليمِ الأسودِ   تَبَّتْ مراميكَ التي لم تُرْشِدِ

فأجابه مرير: [رجز].

يا أيها الهاتفُ فوقَ الصخره   كَمْ عَبْرَةٍ هَيَّجْتَها وَعَبْرَةْ
بِقَتْلِكُمْ مَرارَةَ وَمُرَّه   فَرَّقْتَ جَمْعاً وَتَرَكْتَ حَسْرَةْ

ويروى أن عمر بن معد يكرب الزبيدي قال هذا المثل لأمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب.

فتروى الجني عنه هوياً من الليل وأصابت مريراً حمى فغلبته عيناه فأتاه الجني فاحتمله وقاله له: ما أنامكَ وقد كنت حذراً؟

فقال: الحمى أضرعتني للنوم، فذهبت مثلاً»[15].

2.3 ـ النعامة.

1.2.3. رجل/جني راكب على نعامة.

النعامة هي الأخرى من مطايا شعراء الجن. فقد حدّث رجل قال «ولقيت رجلاً في بعض المفاوز راكباً على نعامة وعيناه مشقوقتان بطول وجهه، فأخذتني منه روعة ثم استوقفته فقلت له: أتروي شيئاً من الشعر؟ قال: نعم وأقرضه وأنشدني: [وافر]:

---

(15) مجمع الأمثال للميداني، ص 205-206 ـ انظر أيضاً: الشبلي: آكام المرجان، ص 147.

«أَتَـارِكَـةٌ تَحِـيَّـتَـهـا قَـطَامِ   وضَـنًـا بـالـتَّحِيَّـةِ والـسَّـلامِ»

حتى أتى على آخرها.

فقلت له: هيهات سبقك إليها أخو بني ذبيان، فقال أنا والله يا أخي نطقت بها على لسانه بسوق عكاظ، وكنت قلتها قبل ذلك بأربعمائة عام»[16]. وقد سبق أن رأينا أن من صفات الغول أو الجن أن عينه تكون مشقوقة بالطول لا بالعرض.

2.2.3 رجل/جني على نعامة بيضاء:

في قصة عباس بن مرداس السُّلمي «إنه كان في لقاح نصف النهار إذ طلعت نعامة بيضاء عليها راكب عليه ثياب مثل اللبن» وإن ذلك الراكب قال له:

«يا عباس ألم ترَ أن السماء بثّت أحراسها وأن الجن جرعت أنفاسها وأن الخيل وضعت أحلاسها وأن الذي نزل بالبر والتقى يوم الاثنين ليلة الثلاثاء صاحب الناقة القصوى. قال: فخرجت مرعوباً قد راعني ما رأيت وسمعت حتى جئت وثناً لنا يدعى الضمار كنا نعبده ونُكَلِّم من جوفه. فدخلت عليه فكنست ما حوله وقمت ثم تمسحت به وقبلته فإذا صائح يصيح من جوفه: [كامل]:

قُـلْ لِلْقَبَـائِـلِ مِنْ سَلِيـمٍ كُلِّهَـا   هَلَكَ الضِّمَـارُ وفَـازَ أَهْـلُ المَسْجِـدِ[17]».

3.2.3. عفريت من شياطين الشعراء راكب على نعامة.

ومن الأمثلة الأخرى الدالة على أن النعامة من مراكب الجن في تصور الأعراب هذه الأسطورة قريبة العهد بما قبل الإسلام. وقد جرى ذكر الجن في مجلس عمر بن الخطاب فتحدث رجل من بني الحارث عن رحلة له إلى الشام تأخر فيها عن أصحابه فإذا نار وخيمة أمامها جارية جميلة من فزارة اختطفها عفريت يغيب عنها بالليل ويأتيها بالنهار، فاحتملها معه على ناقته «فإذا ظليم عظيم عليه راكب» وإذا هو ذلك الجني. والطريف في هذه الأسطورة أن صاحب بني الحارث قد نزل عن راحلته وأناخها وخط حولها وقرأ القرآن ثم تبارز مع الجني قولاً وفعلاً[18].

---

(16) المسعودي: أخبار الزمان، ص 37. والشبلي: آكام المرجان، ص 227-228.

(17) المسعودي: المصدر السابق، ص 37.

(18) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 396-399.

ومن أهم ما في هذه الأسطورة المؤكدة لتصوير النعامة مطية من مطايا الجن ذلك الخط الذي خطه الأعرابي حديث العهد بالإسلام حول راحلته محدداً فضاء مقدساً أو حمىً في شكل دائرة وقد استمر ذلك الفعل في الإسلام.

3.3 الجمل من مطايا الجن.

في أساطير الحيوان سبق أن رأينا اقتران صورة الإبل بالشيطان ولا غرابة إذن أن نجد الجمل من مطايا الجن. فمن الأخبار السائرة أن «العرب تذكر راكباً على جمل في قدر الشاة وفد عليهم بسوق عكاظ ونادى ألا من يهبني ثمانين بكرة هجاناً وأدماً فلم يجبه أحد. فلما رأى ذلك ضرب جمله وطار به بين السماء والأرض كالبرق، فعجبوا منه»[19]. وتصل هذه الأسطورة بين الجمل والطير.

4.3. الثور من مطايا الجن.

كان الأعراب يرون أن الجن تركب الثيران فتصد البقر عن الشرب وفي ذلك يقول الأعشى: [طويل]

وإني وما كلفتماني وربِّكُمْ لَيَعْلَمُ مَنْ أَمْسَى أَعَقَّ وَأَحْوَبَا
لَكَالثَّورِ والجنيُّ يركبُ ظهرَهُ وما ذَنْبُهُ إن عافتِ الماءَ مشْرَبا
وما ذَنْبُهُ أن عافتِ الماءَ باقرٌ وما إن تعاف الماءَ إلّا لِيُضربا[20].

---

(19) المسعودي: أخبار الزمان، ص 37.

(20) النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 123.

4. مواطن الجن الأسطورية عند العرب.

لما كان الجن عكس الإنس فإن مواطن الجن عند العرب هي كل مكان غير آهل ولا مسكون. ولا عجب إذن أن كانت المفاوزُ وكلُّ مكان لا أنيس به. وقد اشتهرت بينهم مواضع ذكروها ونسبوا إليها ورتبوها مراتب، أشهرها وبار.

1.4 سكنى الجن أرض وبار الأسطورية/الفردوس المفقود.

إن وبار مكان أسطوري لا حقيقة له ولا نجد له مكاناً أو تحديداً في أي كتاب من كتب جغرافية بلاد العرب قديماً أو حديثاً. وكانوا يزعمون أن الجن تسكنه، وأنه كان في الأصل اسم أمة من الأمم البائدة بل إنه ليبدو من خلال بعض الأساطير أشبه بالفردوس المفقود خصباً ونضارة، وأن ليس في تلك البلاد اليوم إلا الجن والإبل الحوشية (والحوش من الإبل عندهم هي التي ضربت فيها فحول إبل الجن). يقول الجاحظ عن تلك الأرض الأسطورية: «تزعم الأعراب أن الله عز ذكره حين أهلك الأمة التي كانت تسمى «وبار» كما أهلك طسماً وجديساً وأُمَيماً وجاسماً وعملاقاً وثموداً وعاداً أن الجن سكنت في منازلها وحمتها من كل من أرادها وأنها أخصب بلاد الله وأكثرها شجراً وأطيبها ثمراً وأكثرها حباً وعنباً وأكثرها نخلاً وموزاً. فإن دنا اليوم إنسان من تلك البلاد متعمداً أو غالطاً حثوا في وجهه التراب فإن أبى الرجوع خبلوه وربما قتلوه»[1]. ثم يُعقب معلقاً: «والموضع نفسه باطل. فإذا قيل لهم: دلونا على جهته ووقفونا على حده وخلاكم ذم، زعموا أن من أراد ألقي على قلبه الصَّرفَةَ حتى كأنهم أصحاب موسى في التيهُ. وقال الشاعر: [طويل].

وداعٍ دعا والليلُ مُرْخٍ سُدولَهُ	رجاءَ القِرى يا مسامَ بْنَ جمارِ
دعا جُعَلاً لا يهتدي لِمَقيلِهِ	من اللؤمِ حتى يَهْتَدَى لِوَبَارِ

فهذا الشاعر الأعرابي جعل أرض وبار مثلاً في الضلال. والأعراب يتحدثون عنها كما يتحدثون عما يجدونه بالدَّو والصَّيَّان والدهناء ورمل يَبْرِينَ وما أكثر ما يذكرون أرض وبار في الشعر على معنى هذا الشاعر»[2].

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 216.

(2) المصدر السابق، 216-217. ويذكر الهمداني في «صفة جزيرة العرب» معازف الجن في اليمامة وديار ربيعة وأنواع الجن مثل جن البدي والبدي من أمواه الضباب. والبقار وعبقر وأرض وبار وذي سهار التي يضرب بها المثل. انظر ص 299 و388.

2.4 مواضع الجن التي يُتمثل بها في الشعر.

قال لبيد: [كامل]

غُلْبٌ تَشَذَّرُ بالذُّحُولِ كَأَنَّها   جِنُّ البَدِيِّ رواسِيًا أقدامُها

وقال النابغة: [كامل]

سَهِكِينَ من صدإ الحديدِ كأنهم   تحت السَّنور جِنَّةُ البقَّارِ

وقال زهير: [طويل]

عَلَيْهِنَّ فِتْيانٌ كجِنَّةِ عَبْقَرٍ   جَديرونَ يوماً أن ينيفوا فَيَسْتَعْلوا

وقال حاتم الطائي: [طويل]:

عليهن فتيان كجِنَّة عبقرٍ   يهزّونَ بالأيدي الوَشيجَ المقوّما

ولذلك قيل لكل شيء فائق أو شديد عبقري[3].

3.4 مواضع الجن في الأمثال.

ومن أمثال العرب المشهورة: «أهدى من دُعَيْمِيصِ الرمل». والدعيميص في الأصل دويبة صغيرة وعلى اسمها سُمي عبد أسود كان داهية يصفه الميداني بأنه كان رجلاً دليلاً خِرِّيتاً كان يزعم بعضهم أنه لم يدخل بلاد وبار غيره فقام في الموسم وقال:

فمن يُعْطِني تِسعاً وتسعينَ بكْرةً   هجاناً وأدماً أَهْدِهِ لوبارِ

فقام رجل من مهرة وأعطاه ما سأل وتحمل معه بأهله وولده فلما توسطوا الرمل طمست الجن عين دعيميص فتحير وهلك هو ومن معه في تلك الرمال[4].

---

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 188-190. والوشيج الرماد. وقد استشهد بها أيضاً الهمداني في صفة جزيرة العرب، وذكر الأماكن التي ذكرها لبيد في البيت المذكور أعلاه. ويقول الهمداني «البدي موضع ينسب إليه كثرة الجن ولا يكاد يعرف كما يقال جن عبقر وجن ذي سهار. وذو سهار موضع معروف ويقولون غول الرُّبضات موضع معروف بنجد وجن وبار وهي أرض كانت أمم من العرب العاربة تسكنها ولم ألق من يعرفها» الهمداني ـ صفة جزيرة العرب. ط 1974/1394، ص 269-270.

(4) الميداني: مجمع الأمثال، ج 2، ص 409، والدميري: حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص 337.

4.4 عبقر

من المواضع الأسطورية عبقر وإليها ينسب كل عبقري ويقول بعضهم إنها في أرض اليمن أو إنها موضع بنواحي اليمامة، ويقال أيضاً إن عبقر اسم لجبل بالجزيرة كان يصنع به الوشي ويعلق «ياقوت الحموي» بعد ذلك بقوله: «ولعله كان بلداً قديماً وخرباً كان ينسب إليه الوشي فلما لم يعرفوه نسبوه إلى الجن ومن ثم نسب كل شيء جديد إلى عبقر»[5].

وعبقر في لسان العرب «قرية يسكنها الجن فيما زعموا ينسبون إليها كل عمل دقيق وعظيم».

ذكرها امرىء القيس في قوله [طويل]:

كَأَنَّ صليلَ المَرْوِ حينَ تُطَيِّرُهُ صَليلُ زيوفٍ ينتقِدْنَ بِعَبْقَرا

---

(5) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 3، ص 606-607. ط ليبزك 1866.

وفي رأي بعضهم أن عبقر كلمة فارسية الأصل من «أبكار» بمعنى الرونق أو يونانية بمعنى الذي تنال يده وما وراء مكنته. انظر: شفيق معلوف: عبقر، مطبعة مجلة الشرق، ط 1936. ومحمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب. ص 213-214.

5 أساطير عن علاقات الجن والإنس والملائكة.

قد رأينا أن الغيلان والسعالي «أرضية» تكاد تختص بالفيافي والقفار مكاناً، وأما الجن الشياطين والملائكة فـ «سماوية» في الأغلب لأنهم يتصورونها إما في السماء أو في بعض الأماكن النائية الموحشة، غير أنها قد «تنزل» إلى البشر وتقيم معهم أصنافاً من العلاقات تختلف بحسب ما يمكن أن ينشأ بين الإنسي والجني - ويسمى قريناً أو تابعة أو رئياً - من صلات تتراوح بين قطبين أحدهما إيجابي هو الاستهواء والزواج والاستفحال وقول الشعر على لسان الشعراء والثاني سلبي هو الاختطاف والخنق والقتل الذاتي بل إنها تذهب إلى ضرب من الانتحار الذاتي إذ تعلن شياطين الأوثان عن زوال عهدها وقيام الدين الجديد مع تباشير البعثة المحمدية.

وفي ما يسوقه الجاحظ ضمن أخبار الأعراب وأشعارهم أن الإنس يرون الجن ويسمعون الهواتف ولا يرون أشخاصاً، وأن تلك الهواتف كثيراً ما تنبىء بهلاك عظيم من العظماء مثلما نعتْ عبدالله بن جدعان المشهور بثرائه وجفنته العظيمة في الجاهلية، وكما نعت الخليفة المنصورَ في الإسلام[1]. و«في بعض الرواية» حسب الجاحظ «أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أجواف الأوثان همهمة وأن خالداً بن الوليد حين هدم العزى رمته بالشرر حتى احترق فخذه»[2].

ومن الرؤساء أو الفرسان والسادة ذوي الأمر المطاع من يقال إنه قد كان لهم رئياً من الجن: عمرو بن لحي بن قمعة[3] والمأمور الحارثي[4] فأما من الكهان فمثل حارثة جهينة[5] وكاهنة باهلة وعزى سلمة[6] وشق بن انمار بن نزار[7] وسطيح.

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 202-203 والنويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 150-154.

(2) الجاحظ: المرجع السابق، ج 6، ص 201.

(3) وهو عمرو بن لحي بن قمعة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان وهو الذي يذكر الإخباريّون أنه أدخل الأصنام إلى الجزيرة من أرض الشام. انظر أسفله أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية.

(4) اختلف في اسمه أهُوَ معاوية بن الحارث أم الحارث بن معاوية وعن ابن دريد في الاشتقاق ص 269 - «من فرسان مذحج وكانت في أمره تتقدم وتتأخر». وعتيبة بن الحارث بن شهاب.

(5) في البيان والتبيين للجاحظ، ج 1، ص 289، «حازي جهينة».

(6) في البيان والتبيين ج 1، ص 289: قالوا: أكهن العرب وأسجعهم سلمة بن أبي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.

(7) الألوسي: بلوغ الأرب، ج 3، ص 278-281.

وأما من العرافين ـ والعراف عندهم دون الكاهن ـ فيمكن أن نذكر الأبلق الأسدي عراف نجد والأجلح الزُّهري وعروة بن زيد الأسدي وعراف اليمامة رباح بن كحلة الذي قال فيه جُبَيْهاء الأشْجَعيّ: [وافر]

أقـول وعُـروةُ الأسـديُّ يَـرْقِـي	أتـاك بـرُقْـيَـةِ الملِقِ الـكَـذوبِ
لعمـرُكَ مَـا التشـاؤُبُ يـا ابنَ زيـدٍ	بـشـافٍ مـن رُقَـاكَ ولا مُجـيـبِ
لـسَـيْرُ النـاعـجـاتِ أَظُنُّ أشـفَـى	لَمـا بي من طبيبِ بني الـذهـوبِ.

وقد كان مسيلمة «الكذاب» صاحب بني حنيفة يزعم أنه معه رئياً في أول زمانه[8].

1.5. علاقات الصراع

جمع لنا أبو عثمان الجاحظ نبذاً عن طائفة ممن جرى لهم مع الجن ما جرى من صنوف الصرع والخطف والقتل والخنق. يقول:

و«استهووا سنان بن أبي حارثة ليستفحلوه فمات منهم. واستهووا طالب بن أبي طالب فلم يوجد له أثر إلى يومنا هذا. واستهووا عمرو بن عدي اللخمي الملك الذي يقال فيه «شب عمرو عن الطوق» ثم ردوه على خاله جذيمة الأبرش بعد سنين وسنين. واستهووا عمارة بن الوليد بن المغيرة في إحليله فصار مع الوحش. ويروون عن عبدالله بن فايد بإسناد له يرفعه أن النبي قال: «خرافة رجل من بني عذرة استهوته الشياطين وأنه يتحدث يوماً بحديث فقالت امرأة من نسائه: هذا من حديث خرافة. قال لا وخرافة حق»[9].

وقد صور لنا شيخ المعرة هذه العلاقة القائمة على الصراع بين الإنس والجن في الأدب عندما صار بابن القارح إلى جنة العفاريت فصادف بها جاناً كان لقي من بني آدم ما لقيَ ولقوا منه كذلك، فتصور لهم في شتى الصور فتحول جرذاً ثم صلاً أرقم ثم ريماً هفافة ثم

(8) يميز الجاحظ بين هذه المزاعم وضروب أخرى من الاستدلال كانت سائدة قائلاً: «وليس الباب الذي يدعيه هؤلاء من جنس العيافة والزجر والخطوط والنظر في أسرار الكف وفي مواضع قرض الفار وفي الخيلان في الجسد وفي النظر في الأكتاف والقضاء بالنجوم والعلاج بالفكر». الحيوان، ج 6، ص 205.

(9) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 20، وعن التناكح والاستفحال والمخالطة انظر ج 6، ص 175، وعن الصرع الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 217-218 وعن الاختطاف: مجمع الأمثال للميداني: مَثَل «الحمى أضرعتني لك» ج 1، ص 206، وفقه اللغة للثعالبي، ص 88 والشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 47 و97.

صرع لهم جارية ولازمها حتى ماتت حتى «رزق الله الإنابة وأثاب الجزيل»[10].

1.1.5 ـ أسطورة علقمة بن صفوان بن أمية ومصارعته الشق.

ومن الأساطير المشهورة في كتب الأدب قصة علقمة بن صفوان بن أمية بن محرّث الكناني جد مروان بن الحكم ـ والشق[11]. وكانوا يتصورون الشق كائناً على نصف صورة الإنسان ويذكرون أنه كثيراً ما يعرض للرجل المسافر إذا كان وحده فيهلك فزعاً أو ضرباً وقتلاً. وكان علقمة «خرج في الجاهلية وهو يريد مالاً له بمكة وهو على حمار وعليه إزار ورداء ومعه مقرعة في ليلة إضحيانية حتى انتهى إلى موضع يقال له حائط حزمان، فإذا هو بشق له يد ورجل وعين ومعه سيف وهو يقول:

علقم إني مقتولْ وإن لحمي مأكولْ
أضربهم بالهذلولْ ضربَ غلامٍ شملولْ
رحب الذراع بهلولْ

فقال علقمة:

يا شِقَّها مالي ولكْ أغمد عنيَ مُنْصُلَكْ
تقتلُ من لم يقتلكْ

فقال شق:

عبيتُ لكْ عبيت لكْ كيما أتيحَ مقتلَكْ
فاصبر لما قد حُمَّ لك.

فضرب كل واحد منهما صاحبه فخرّا ميتين. فممن قتلت الجن علقمة بن صفوان[12] هذا وحرب بن أمية[13] وممن قتلته الجن مرداس بن أبي عامر السلمي وهو أبو عباس بن

---

(10) المعري: رسالة الغفران ـ ط 7، تحقيق بنت الشاطىء، ص 293-294، وعن وهب بن منبه أن قاشراً الجني أوقع الفرقة بين غسان وبني عمهم عك ـ انظر كتاب التيجان في ملوك حمير ص 271.

(11) لتعريف الشق انظر القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393، راجع القصة نفسها في: مروج الذهب للمسعودي، ط بيروت تحقيق بلا ج 2، ص 296، الباب الخمسون في ذكر العرب في الهواتف والجان.

(12) صفوان هذا أحد حكام كنانة.

(13) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 206-207 وحرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف والد أبي سفيان بن ←

مرداس السلمي. ومنهم الغريض المغني بعد أن ظهر غناؤه وحُمِل عنه وقد كانت الجن نهته أن يغني بأبيات من الشعر فغنى بها فقتلته»[14].

ثم يضيف الجاحظ على لسان صاحب الديك مخاطباً صاحب الكلب «وزعمتم أن الجن خنقت حرب بن أمية وخنقت مرداس بن أبي عامر وخنقت الغريض المغني، وأنها قتلت سعد بن عبادة واستهوت عمرو بن عدي واستهوت عمارة بن الوليد: فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم ورد تأويل الحديث المشهور إلى أهوائكم. وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم. . .» وهو في هذا منبىء بأنه لا يرى هذا الرأي ولا يعتد به.

2.1.5 تأبط شراً يصارع الغول:

إن القصص الأسطورية التي تروى عن ثابت بن جابر الفهمي المشهور بـ «تأبط شراً» ـ يعتبر نموذجاً من نماذج الشعراء اللصوص المغيرين على هذيل وبجيلة ـ متنوعة. ومن بين تلك القصص الخيالية رواية تفيد أنه صارع الغول وقتلها واحتملها تحت إبطه وعاد بها إلى أصحابه[15].

ولنا روايتان عن قصة تأبط شراً مع هذا الكائن الخرافي.

الرواية الأولى:

«أخبرني عمي عن الخزنبل عن عمرو بن أبي عمرو الشيباني[16] قال: نزلت على حي من فهم إخوة عدوان من قيس فسألتهم عن خبر تأبط شراً. فقال لي بعضهم: وما سؤالك عنه أتريد أن تكون لصاً؟

قلت: لا ولكن أريد أن أعرف أخبار هؤلاء العدائين فأتحدث بها.

فقالوا: نحدثك بخبره. إن تأبط شراً كان أعدى ذي رجلين وذي ساقين وذي عينين.

= حرب. وقد نقلها عنه المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 296، والقزويني: عجائب المخلوقات، ص 393.

(14) الجاحظ: المصدر السابق، ج 6، ص 208.

(15) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 233-234 ـ وابن قتيبة: الشعر والشعراء ص 174-177/ كتاب الأغاني ط بولاق، ج 18، ص 208-210. وبلاشير: تاريخ الأدب العربي ـ ترجمة كيلاني، ج 2، ص 288.

(16) جمع أشعار العرب وكانت نيفاً وثمانين قبيلة وأخرجها للناس: الفهرست، ط فلوغل، ص 68.

وكان إذا جاع لم تقم لـه قائمـة. فكان ينظر إلى الظباء فينتقي على نظره أسمنها ثم يجري خلفه فلا يفوته حتى يأخذه فيذبحه بسيفه ثم يشويه فيأكله. وإنما سمي تأبط شراً لأنه فيما حكي لنا لقي الغول في ليلة ظلماء في موضع يقال له رحى بطان في بلاد هذيل فأخذت عليه الطريق فلم يزل بها حتى قتلها وبات عليها. فلما أصبح حملها تحت إبطه وجاء بها إلى أصحابه. فقالوا له لقد تأبطت شراً»[17].

وفي رواية ثانية «أنه رأى كبشاً في الصحراء فاحتمله تحت إبطه فجعل الكبش يبول عليه طوال الطريق فلما قرب من الحي ثقل عليه الكبش فلم يقله فرمى به فإذا هو الغول[18].

وتنسب إليه قصيدة يفتخر فيها بنفسه ويصور تلك المغامرة مع الغول منها: [متقارب]

تقول سُليمى لجاراتِها	أرى ثابتاً يَفَناً حوقلاَ
... وأدهمَ قد جبتُ جلبابَهُ	كما اجتابتِ الكاعبُ الخَيْعَلاَ
على إثرِ نارٍ ينورُ بها	فبِتُّ لها مُدْبِراً مقبِلاً
فأصبحتُ والغولُ لي جارةٌ	فَيَا جارتَا أنتِ مَا أهولاَ
وطالبتُها بَضْعَهَا فالتَوَتْ	بوجهٍ تغوَّل فاستغولاَ
فمن كانَ يسألُ عن جارتي	فإن لها باللِّوى منزلا[19]

وقال أيضاً:

ألا من مبلغٍ فتيانَ فَهْمٍ	بما لاقيت عند رحى بطَانِ
بأني قَدْ لقيتُ الغولَ تهوي	بسهبٍ كالصحيفة صحصحانِ
فقلت لها كلانا نِضْوُ أيْنٍ	أخو سفرٍ فخَلِّي لي مكاني
فشدّتْ شدةً نحوي فأهوَى	لها كفِّي بمصقولٍ يماني
فأضربُهَا بلا دَهَشٍ فخرَّتْ	صريعاً لليدينِ وللجرانِ

---

(17) الأصفهاني: الأغاني، ط بولاق ج 18، ص 210.

(18) المصدر السابق، ص 209. وديوان تأبط شراً، دار الغرب الإسلامي، 1984/1404. الملحق 1، ترجمة تأبط شراً من كتاب الأغاني، ص 263-331.

(19) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 290، والقصيدة في الشعر والشعراء، ص 175-176.

فقالت: عد فقلت لها رويداً مكانك إنني ثبتُ الجَنانِ
فلم أنفكّ متكئاً عليها لأنظُرِ مصبحاً ماذا أتاني
إذا عينان في رأسٍ قبيحٍ كرأسِ الهرِّ مشقوقِ اللسانِ
وساقِ مُخْدَجٍ وشواةِ كلبٍ وثوبٍ من عَبَاءٍ أو شَنانِ[20]

إن هذا الكائن الخرافي الوهمي الذي بين الإنسانية والحيوانية، بين الذكر والأنثى والذي كان حقيقة ذهنية لدى العرب قبل الإسلام وبقي في الذاكرة الشعبية، قد وصلنا في نصوص أدبية عادت هي الأخرى إلى الأدب بمعناه الواسع مرجعاً ثقافياً يفصح عنه شيخ المعرة عائباً الإيمان بمثل هذه الأكاذيب في تقاطع بين النصوص على لسان ابن القارح محاوراً تأبط شراً: «أحق ما روي عنك من نكاح الغيلان؟ فيقول: لقد كنا في الجاهلية نتقوّل ونتخرص فما جاءك عنا مما ينكره المعقول فإنه من الأكاذيب. والزمن كله على سجية واحدة فالذي شاهده معدٌّ بن عدنان كالذي شاهد نُضاضة ولد آدم ـ والنضاضة آخر الولد[*]».

2.5 علاقات إيجابية: المخالطة والمعاشرة والتزواج والمعرفة.

من الجن عند العرب «العامر» أو عامر الوادي وكانوا كلما حلوا بمكان قالوا: إنّا في جوار عامر هذا الوادي فيجيرهم وأحياناً يرد عليهم إبلهم الضالة ولا يمسهم بأذى[21]. ومن هنا قد تنشأ بين الإنس والجن علاقات تألف منها التزاوج والمعاشرة. بل إن علقمة بن علاثة وهو معدود في حكام العرب المشهورين قد قضى بين الجن في دم بينهم بحكم أقنعهم[22].

---

(20) القزويني عجائب المخلوقات، ص 391، انظر تعريفه في الشعر والشعراء لابن قتيبة 174-176، ط دار صادر مصورة عن ط ليدن ـ بريل 1902. وينسب هذا الشعر إلى عبيد بن أيوب أبو البلاد الطهوي كما سلف أن رأينا. وعن الاختطاف انظر مجمع الأمثال للميداني: «الحمى أضرعتني لك» ج 1، ص 205-206.

(*) المعري: رسالة الغفران ط 3، ص 359، انظر عن ضروب أخرى من الكائنات الخرافية مثل خنزب شيطان القراد والخيال والعربد، الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 193-196، والقزويني: عجائب المخلوقات، ص 392-393.

(21) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147-154 ـ و154

(22) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 224. قارن بما في كتاب النوادر لأبي زيد الأنصاري ـ ط دار الشروق 1401/1981، ص 354، (من قبيح البدل) وص 422-423، وقصة شبيهة في: أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35.

1.2.5 أسطورة عن تزوج السعلاة والإنجاب منها.

من المشهور عند العرب تزوج عامر بن يربوع من بني تميم السعلاةَ. ومفاد القصة أنه تزوج سعلاة وقال له أهلها إنها خير امرأة ما لم تر برقاً وطلبوه أن يستر بيته، ثم إنها أقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم، فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد السعالي، حنت وطارت إليهم. وقد قيل في ذلك:

يـا قـاتَـلَ الـلّهُ بـني الـسـعـلاةِ عمـرو بن يـربـوع شرارَ النـاتِ
غير أعفاء ولا أكياتِ[23]

ويَعيب الجاحظ المعتزلي الإيمانَ بالرواية الواردة عن طريق أبي زيد النحوي رغم ثقته به ـ على بعض الـذين يجوِّزون القـول بمثل هـذه الأقاويـل أللهم إلا إذا ذكرت عـلى سبيـل المُفاكَهَةِ و«التعجب منها لتعريف الناس حتى ذلك من بـاطله». وقد قـال شاعـرهم عمرو بن يربوع بن حنظلة: [وافر][24].

رأى بـرقـاً فـأوْضَـعَ فـوقَ بَكْـرٍ فـلا بِـكَ مـا أسَـالَ ومـا أغـامَـا

ومما قيل من الشعر في أولاد السِّعْلاةِ [رجز]:

تـقـولُ جَمْـعٌ مـن بُـوان وَ وَتِـدْ وحَـسَـنٌ أن كـلَّفـتـني مـا أجِـدْ
ولم تـقـل جيء بـأبَـانٍ أو أُحُـدْ أو ولـد السِّعْـلاَةِ أو جِـرْوِ الأسَـدْ
أو مِلكِ الأعجامِ مأسوراً بقدّ[25]

2.2.5 نتاج ما بين الجن والملائكة والناس وبين النبات والحيوان.

نجـد لدى العـرب أساطـير الملك الذي هـوى وأغوي فأهبط إلى الأرض،في أسطورة مسخ الزهـرة ـ أناهيـد ـ، كوكباً بعد أن أغـوت الملاكـينَ هاروت ومـاروت فارتكبـا جميـع المحرمات وبقيا يعذبان ببابل[26] وجُرْهُم فيا يزعمون من نتاج ما بين الملائكة وبنـات آدم[27]

(23) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 161، وعن النويري أن بني مالك وبني الشيصبان وبني يربوع من ذلك النسل ـ نهاية الأرب، ج 3، ص 349. وعبد المعيد خان: الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 75.

(24) نوادر أبي زيد، ص 146، عن الحيوان، ج 1، ص 186، والحيوان، ج 6، ص 196-197.

(25) الجاحظ: كتاب الحيوان: ج 1، ص 186.

(26) انظر أساطير الكواكب/الزهرة.

(27) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 187. وجرهم هو عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي.

وكذلك كانوا يرون من أمر بلقيس ملكة سبأ وأن أحد أبويها كان جنياً. قال ابن الكلبي:

«كان أبوها من عظماء الملوك وولده ملوك اليمن كلها، وكان يقول ليس في ملوك الأطراف من يدانيني. فتزوج امرأة من الجن يقال لها ريحانة بنت السكن، فولدت له بلقيس وتسمى بلقمة. ويقال إن مؤخر قدميها كان مثل حافر الدابة»[28] وذو القرنين: أمه «قَبرى» آدمية وأبوه «عَبرى» من الملائكة[29] وكذلك قولهم في النَّسناس فقد زعموا أن النسناس تركيب ما بين الشق والإنسان، ويزعمون أن خلقاً من وراء السد تركيب من النسناس والناس والشق ويأجوج ومأجوج. وذكروا عن «الواق واق» و«الدوال باي» أنهم نتاج ما بين بعض النبات والحيوان[30]. والعُملوق نوع آخر إلا أنه نتاج ما بين الآدمي والسعلاة ويقال للمتولد بين الإنسي والجنية الخِسّ والعِلْبَان بين الآدمي والملك ومن ذلك ما زعموا أن جُرْهُماً كانوا من نتاج حدث بين الملائكة والإنس...[31].

3.2.5 جرير بن عبدالله البجلي وجني يعلمه دواء.

ومن الأمثلة على هذا النوع من العلاقات الإيجابية بين الإنس والجن ما روي عن جرير بن عبدالله البَجَلي حداثةَ عهد بالإسلام زمن الوفادات على النبي، وقد أمسى وحده في وادٍ من الأودية. فإذا هو بين جمع من الجن يستنشدونه الشعر فينشدهم ويحدثهم إلى الصبح. وينتهي الخبر كما انتهى خبر أمية بن أبي الصلت ـ وسبق أن رأينا أنه تعلم منهم «باسمك أللهم» ـ فيُعلمونه «دواءً لا أحد يعرفه إلى اليوم»[32].

4.2.5 الجني عامر الوادي.

وقد يتميز الجني بما يتميز به العربي من الكرم وحسن الضيافة وتسكين روع المسافر بل يذهب «عامر الوادي» إلى حد التدخل لفائدة الراعي فيطلب من الذئب أن يرد عليه أغنامه

---

(28) الثعالبي: فقه اللغة، ص 88.

(29) الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 188-189، وانظر ثمار القلوب للثعالبي، ص 88، وعمر بن الخطاب وكيف انتهر من سمى «ذو القرنين» معللاً ذلك بأنهم تطاولوا حتى سموا أبناءهم بأسماء الملائكة...

(30) الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص 189.

(31) الثعالبي: فقه اللغة، ص 88، وينهي هذه التعاريف بقوله «وأنا بريء إليك من عهدة هذا الكلام والسلام». وانظر الشبلي: آكام المرجان، ص 90.

(32) وفي كتاب ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 1، ص 401-402، أنه الحارث بن عبدالله البجلي. والرواية التي اعتمدنا عن القزويني: عجائب المخلوقات، ص 396.

السلبية. وقد «حكى بعض الرعاة أنه نزل بواد بغنمه فسلب ذئب شاة من غنمه. فقام ورفع صوته ونادى: يا عامر الوادي. فسمع صوتاً يقول يا سرحان رُدَّ عليه غنمه. فجاء الذئب بالشاة وتركها وذهب»[33]. إن مثل هذه العلاقات الإيجابية ولا سيما السلبية بين الإنس والجن في مخيلة الأعراب، وكانوا يؤمنون بها قاطبة هي التي تفسر لنا بعض الأعمال ذات الصبغة الطقوسية تسمى «التعاويذ» أو «المنفّرات» إبعاداً لهم عمن يريد أو خشية الضلال في الصحراء أو اتقاء للطاعون وكانوا يعتبرونه من عمل الجن.

ـ ومنها خطهم دائرة حول الراحلة فضاءً مقدساً أو حرماً لا يقترب منه الجني ولا يصيبهم بأذى.

ـ ومنها تعليق سن ثعلب أو سن هرة أو حيض سَمُرَةٍ على الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خَطْفة. وفي ذلك كانت المرأة تقول في ابنها: [مجزوء الرجز]:

كانت عليه نُفره ثعالبٌ وَهِرَرَهْ
والحيضُ حيضُ السَّمُرَه[34]

ـ ومنها التصفيق فإنهم «كانوا إذا ضل الرجل منهم في الفلاة قلب ثيابه وحبس ناقته وصاح في أذنها كأنه يومىء إلى إنسان وصفق بيديه: الوَحَا الوَحَا النَّجَا النَّجَا، هيكل الساعة الساعة، إلي إلي، عجل ثم يحرك الناقة فيهتدي، قال الشاعر: [طويل]:

وَأَذَّنَ بالتَّصْفيقِ من ساءَ ظَنُّهُ فَلَمْ يَدْرِ من أيِّ اليدينِ جَوابُها

يعني يسوء ظنه بنفسه إذا ضل»[35].

ـ ومن أعمالهم الطقوسية الأخرى «التَّعشيرُ» ـ وهو نهيق الحمار ـ وكان ذلك من اعتقادهم أن الطاعون من طعن الجن فكانوا متى توقعوا الإصابة منه إذا دخلوا قرية بها وباء وقفوا على بابها ونهقوا عشراً مثلما يفعل الحمار[36].

ـ ونذكر أخيراً أن اتقاء الجن كان أيضاً من خلال الإمساك عن إتيان بعض الأفعال مثل التعرض إلى مطاياهم ليلاً أو صيدها، ولذلك كانوا يخلون سبيلها ليلاً خشية منهم على فحل إبلهم أن يصيبه مكروه

(33) المصدر السابق، ص 398.

(34) النويري: نهاية الأرب، ج 3، ص 124.

(35) المصدر السابق، ج 3، ص 122.

(36) المصدر نفسه، ص 125.

6 شياطين الشعراء:

الكلمة في حضارة البداوة والترحال كما هو معلوم مفتاح سحري يفتح جميع الأقفال. ولطالما ارتبط الشعر بالكهانة لإفتراض بعضهم وجود علاقة أسطورية بين الشعر والشعور ـ لعلاقتها بالرأس موطن الهامة ـ فما بالك بالكلمة عندما تخرج في الاستعمال عن مجرد كونها أداة تواصل وتخاطب وتصبح أداة فنية رائقة، لذلك قالوا: «وإن من البيان لسحرا». وللفنون الشعرية العربية لا سيما الهجاء منها والرثاء ـ حسب كثير من الدارسين لتاريخ الأدب العربي ـ[37] جذور عقائدية بعيدة الغور تقترن بالسحر والتأثير بالقول واستجلاب الشر أو تهدئة روح الميت ولا بد أن الصورة التي وصلتنا عنها كانت تمثل مرحلة متطورة قد تضاءل فيها الجانب الديني وبقي معها الجانب الاجتماعي الإيديولوجي المتمثل في الحفاظ على كيان الجماعة بتخليد مآثر أبطالها، وهم من الرموز الجماعية الممثلة لقيم المجموعة والرد على كل ما من شأنه أن ينال منها ومن فعاليتها. وكان العرب يزعمون أن وراء كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول الشعر على لسانه[38] ولذلك نجد لكل شاعر معدود في الفحول قريناً.

قال أبو النجم: [رجز]

إني وَكُلُّ شاعرٍ من البشَرْ شيطانُهُ أُنثى وشيطاني ذَكَرْ

وقال آخر: [رجز]

إني وإنْ كنتُ صغيرَ السِّنِّ وكان في العين نُبُوٌّ عنّيَ

فإن شيطاني كبيرُ الجنِّ يَذْهَبُ بي في الشِّعْرِ كلَّ فَنِّ

حتى يُزِلَّ عِنّيَ التَظَنّي[39].

وكانوا يسمون شياطين الشعر كلاب الشعراء ولا بد أن السبب كامن في اعتقاد العرب أن الكلب من الصور التي يتشكل فيها الجن[40]. وإذن فلا عجب أن نجد هذه العلاقة بين الشاعر وجنيه قبل الإسلام وبعد ظهوره وأن نجد أساطير في هذا الشأن.

(37) بلاشير: تاريخ الأدب العربي، ج 1، الفصل الخامس ترجمة كيلاني، ص 164-167، وزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ص 60.

(38) الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص 225.

(39) الجاحظ: المصدر السابق ـ الموضع نفسه.

(40) انظر أعلاه تشكل الجن والفصل السابق أساطير الحيوان.

فهذا لافظ بن لاحظ شيطان امرىء القيس[41] وهذا «مِسْحَل السكران بن جَنْدَل» شيطان الأعشى [42] وهذا «هبيد» صاحب عبيد بن الأبرص الأسدي بل وصاحب بني أسد ولا سيا شاعرها بشر بن أبي خازم[43]. و«حاطب» شاعر النابغة[44] و«هاذر بن ماذر» أو ماهر صاحب زياد الذبياني[45] وأسماء أخرى غريبة منكرة مثل «هياب» و«مدرك بن واغم» و«واغم والصلادم» و«الهَوْبر» و«الهَوْجل» و«شِنْقْنَاق» و«شَيْصَبان»[46].

وقد قال حسان بن ثابت شاعر النبي وهو من المخضرمين: [متقارب]

ولي صاحبٌ من بني الشَّيْصَبَانِ فَطَوْراً أقولُ وطَوْراً هُوَه[47].

وقال بشار: [طويل]

دعاني شِنِقْنَاقٌ إلى خَلْفِ بَكْرَةٍ فقُلْتُ اترُكَنِّي فالتفرُّدُ أَحْمَدُ[48].

ومثل ذلك «أبو هِدْرش الخَيْتَعُور» أحد بني الشَّيْصَبَان وقد دخل الأدب في رسالة الغفران[49] إلى جانب توابع الشعراء والكتاب عند ابن شهيد[50].

(41) القرشي: جمهرة أشعار العرب ـ المطبعة الأميرية ببولاق، ص 19، وما بعدها. وط البجاوي، ص 47، وما بعدها. انظر أسفله. رواية نموذج عن مطرف الكناني.

(42) القرشي: جمهرة أشعار العرب ط بولاق ص 18-19 وط مصر تحقيق البجاوي، ص 46-48. رواية عن مظعون بن مظعون الأعرابي. والجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 225. وقد ذكر مسحلاً حين هجاه جُهنّام فقال:

دَعَوْتُ خليلي مِسْحَلاً ودعوا لَهُ جُهُنَّامَ جَدْعاً للهجين المذمَّم

وذكره الأعشى فقال:

حَبَاني أخي الجنيُّ نفسي فِداؤُهُ بأفيح جياشٍ العشيات مِرجم

انظر المفضلية 19:99 ط دار المعارف ـ عن الحيوان، ج 6، ص 226-227 وجهنام هو عمرو بن قطن من بني سعد بن قيس بن ثعلبة أو اسم تابعته ـ انظر الفيروزابادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 92، مادة جُهُنّام.

(43) القرشي: جمهرة أشعار العرب ـ ط بولاق، ص 17، وتحقيق البجاوي، ص 42.

(44) «صاحب النابغة الجعدي».

(45) هاذر صاحب زياد الذبياني الذي استنبغه. جمهرة أشعار العرب ـ ط بولاق، ص 18، وتحقيق البجاوي، ص 46.

(46) ذكر شنقناق والشيصبان أبو النجم. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 228.

(47) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 230.

(48) المصدر السابق، ج 6، ص 228.

(49) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ط 7، شياطين الشعراء، ص 289-291.

(50) ابن شهيد الأندلسي: التوابع والزوابع. ط بيروت صادر 1387-1967 ـ الفصل الأول توابع الشعراء قبل توابع

إن أسماء هؤلاء الشعراء من الجن أسماء منكرة تخضع لمبدأ الحوشية والغرابة اللغوية مثل الشنقناق والشيصبان والهوبر والهوجل إلا أنها ليست اعتباطية تماماً لأن بينها وبين أسماء أصحابها وتوابعهم علاقة صوتية أو معنوية هي إمّا أن صاحبها ذكرها في شعره كما فعلْ الأعشى فذكر مسحلاً أو غيره أو أن اسم التابع قريب من اسم صاحبه مثل الهبيد شيطان عبيد. وكأنها ترجيع صدى لأسمه كما أن الشاعر صدى لشيطانه. أو أنها تذكُر بصفة مشهورة من صفاته أو نعت من نعوته أو أمر اشتهر به كاشتهار أبي نواس بمعاقرته الدنان.

والأساطير التي تُذكر في هذا الباب أكثر من أن نحصيها عدداً منها قصة هبيد صاحب عبيد بن الأبرص وبشر بن أبي خازم الأسدي. وهبيد هذا هو القائل معرفاً بنفسه ضمن قصة طويلة: [متقارب]:

أنا «ابن الصلادم» أدْعى الهبيد	حبوْتُ القوافيَ قومي أسدْ
عَبيداً حبوت بمأثرةٍ	وأنطقتُ بِشراً على غير كدْ
ولاقى بمدركٍ رهطُ الكُمَيْتِ	ملاذاً عزيزاً ومجداً وجدْ
منحناهُمُ الشعرَ عن قُدْرَةٍ	فهل تَشْكُرُ اليومَ هذا معَدْ.

وتنطوي القصة على تصور يقترن فيه قول الشعر بالشرْب من لبن ظباء الجن والري منه ـ وفي هذا ما فيه من تذكير بالعلاقة بين الشعر والراوي قديماً ـ وقد قال الهبيد لضيفه الذي امتنع من شرب لبنه لزُهومته «لو كرعت في بطنك العُسّ لأصبحت أشعر قومك»[51].

ومنها أسطورة جمعت أحدهم و«مِسْحَل السكران بن جندل» شيطان الأعشى فينشده أشعار العرب ويخبره أن أشعر العرب لافَظَ بن لاحظ ـ شيطان امرىء القيس ـ «وهياب» و«هبيد» صاحب عبيد و«هاذر بن ماهر» صاحب النابغة زياد الذبياني[52].

= الكتاب. والعنوان نفسه مشتق من التابع ومن زوبعة وهو اسم عظيم من عظماء الجن في اعتقادهم. (شيطان امرىء القيس عتيبة بن نوفل، ص 91. وشيطان طرفة «عنتر بن العجلان» ص 93. وشيطان قيس بن الخطيم: «أبو الخطّار» ص 96. وصاحب أبي تمام «عتاب بن حباء» ص 98. وصاحب البحتري «أبو الطبع» ص 102. وصاحب أبي نواس «حُسين الدنان» ص 105. صاحب أبي الطيب المتنبي «حارثة بن المغلس» ص 111. ومن توابع الكتاب على سبيل المثال وهو امتداد لـ «شياطين الشعراء» أو «عينة عتبة بن أرقم» صاحب الجاحظ (ص 115-116) و«أبو هبيرة» صاحب عبد الحميد (117).

(51) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص 17-18.

(52) القرشي: جمهرة أشعار العرب المطبعة الأميرية بولاق، ص 18-19.

ومن ذلك قصة أسطورية يروي أحدهم من خلالها أنه اجتمع مع لافظ بن لاحظ تابع امرىء القيس فأنشده مطلع معلقته : [طويل]

قفـا نبْـكِ من ذكـرَى حبيبٍ ومنـزلِ ... بسقط اللِّوَى بين الدَّخول فَحَوْمَلِ

، ثم زعم أنه شيطان امرىء القيس وأنشأ يقول: [كامل]

ذهب ابن حجر بالقريضِ وقوْلِهِ ... ولقد أجادَ فيها يُعابُ زيادُ
لله هاذر إذْ يجودُ بقَوْلِهِ ... إنَّ ابنَ ماهِرَ بعدَها لَجَوادُ[53].

وجملة القول إن الأساطير المتعلقة بشياطين الشعراء ولا سيما الإسلاميين منهم تدل على استمرار بعض التصورات والمعتقدات الجاهلية في ظل الإسلام حتى وإن لم تؤخذ جميعها مأخذ الجد. وهي تصور لنا العلاقة السحرية بين الكلمة والفعل ودور الكلمة المسجعة على ألسنة الكهان والصلة الأسطورية ـ الشعرية بين قول الشعر وروايته والشعور والشرب حتى الارتواء من لبن ماشية الجن.

لكن ترى لماذا كان معظم شياطين الشعراء ذكوراً؟ ألأن شيطان الشاعر تجريد من نفسه وإذن فهو مذكر أم لأن الكلمة والقول الفصل في المجتمع الذي وصلتنا عنه هذه الأخبار آلت إلى الرجل؟ وهل تمثل الغول الأنثى مرحلة موغلة في القدم (ربما في مجتمع أمومي) يتغلب عليها فيها بعد بطل ذكر له الكلام والفعل وذلك بالرغم من وجود نساء شاعرات وكاهنات ومتنبئات قد يكن بقية باقية تشهد على ذلك الطور السابق؟

لقد انطلقنا مع الجاحظ من شعر الأعراب للتعرف على صورة الكائنات اللامرئية ومنامرتها في المجتمع نشأة وتداولاً وتجذراً وتمكناً في مناخها الثقافي، فكان ذلك دليلاً على أثر الشعر في حياة العرب القُدَامى ودوره في تشكيل تصورهم للعالم، ويمكن الاطّلاع على ذلك التصور من خلال شكل آخر من أشكال الأسطورة وهو الشعر والأدب عامة وهي تحمل صورة ذلك العالم الأسطوري عن الغيلان والجن ومطاياهم ومنازلهم الذي حاولنا تصويره[54].

---

(53) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ط الأميرية بولاق، ص 19.

(54) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، من ص 80 إلى ص 84، مع شرح غريبها بين ص 147 و255.

7 شياطين الأوثان المبشرون بالبعثة المحمدية:

إن بعض القصص الأسطورية عن إسلام بعض المسلمين الأوائل أو عن بعض السرايا التي أرسلت لهدم بعض الأصنام، ولا سيما بعد فتح مكة، قد احتفظت لنا بصفة غير مباشرة ببعض المعتقدات الأسطورية التي كان يعتقدها العرب قبل الإسلام عن كائنات لا مرئية تعمر فضاءهم وتنطق عن الأصنام بكلام مسجع فتخبرهم ببعض جلائل الأمور مثل موت عظيم من العظماء أو وشك الانتقام والثأر من معتدٍ عليهم. وهي التي كانوا يعبرون عنها بالهاتف يسمعون صوته ولا يرون شخصه فتقوم واسطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة. ولا يخفى ما بين «الهواتف» والكهانة والأصنام. وما كان سدنتها يحتالونه من الحيل ويعمدون إليه من المخاريق بغية التكسب، من علاقة.

ولا ريب أن بعض ما وصلنا من الأماطير في هذا الغرض متأخر زماناً. وقد سبق أن رأينا خصائص الذاكرة الشعبية ومميزاتها، ولكن ذلك لا يمنع أنها حتى في تلك الصورة تحمل في تضاعيفها أصداء من الماضي البعيد الذي لا يمحي من الذاكرة الجماعية ـ لأن الرواية الجماعية، وهي ضرب من الرقابة الاجتماعية قد احتفظت به وتداولته ـ ويصور العالم الأسطوري الذي نبحث عن استحضاره ولا نشك في أنه قد استمر فترة ما من التاريخ الإسلامي قبل أن تفعل الرسالة الإسلامية ورموزها فعلها في صياغة عالم الفكر والخيال عند العرب المسلمين في المدينة الإسلامية.

والأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا المضمار أكثر من أن نثبتها. وسنشير إلى أبرزها لا سيما أن لها في كثير من الأحيان نفس البنية ونفس الثوابت عسى تقاطع النصوص يسمح لنا باستخلاص رؤية واضحة قدر الإمكان في قراءتنا السياقية الثانية على ما تعودنا في كل فصل.

ـ منها ظروف إسلام خريم فاتك بن الأخرم الأسدي. وقد خرج في طلب إبل أضلّها بأبرق العزاف(*) ـ وكنا رأينا أعلاه أنه من مواطن الجن عندهم ـ بعد أن تعوذ بعظيم الوادي[55].

(*) أبرق العزّاف كشدّاد ماء لبني أسد بن خزيمة يضرب به المثل فيقال أقفر من أبرق العزاف سموه بذلك لأنهم يسمعون فيه عزيف الجن أي صوتهم وهو صوت يسمع بالمفاوز من الرياح. انظر مجمع الأمثال للميداني، ج 2، ص 129.

(55) انظر القصة كاملة في كتاب النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147-148.

فإذا هو يسمع صوت هاتف يقول: [رجز]

تَعَوَّذَنْ بالله ذي الجلالِ ووحِّدِ اللَّهَ ولا تُبالي
ما هَوَّلَ الجنُّ من الأهوالِ

فطلب منه البيان فقال: [رجز]

هذا رسولُ اللهِ ذُو الخيراتِ يدعُو إلى الجنةِ والنَّجَاةِ
يأمرُ بالصومِ وبالصلاةِ

وهكذا تُردُّ عليه راحلته الضالة فيقصد المدينة ويبايع النبي ويسلم.

وشبيه بما رأينا إسلام تميم الداري[56] وتصور قصة إسلامه عادة الاستجارة بعظيم الوادي وكيف أن الهاتف رفض إجارته على الله ودعاه إلى الإيمان به وبرسوله. فلما أصبح ذهب إلى دير أيوب[*] فسأل راهبه عما سمعت من الهاتف، فقال: صدق. وكان ذلك سبب إسلام تميم.

وشبيهة بها قصة إسلام خال ربيعة بن أبي بَرَاء بعد واقعة حُنَين في ظروف تختلف عن ظروف القصة السابقة وكان قَتَل في طريقه جنياً مسلماً في شكل أرقم تحوّى على ثعلب فطارده قومه للثأر منه ثم عرضوا عليه الإسلام حتى يسقط عنه القصاص فأسلم فأخلوا سبيله[57].

ومنها إسلام مالك بن نفيع وهو أنموذج آخر أكثر طرافة لأنه يضعنا في مناخ أسطوري جاهلي يجمع بين عناصر عديدة من ذلك المناخ منها الهاتف ومنها الأصنام ومنها التسمية ـ ولها صلة غير خافية بالأسطورة ـ والعتيرة والكلب والظبية والقرهب أو ثور الوحش والعقاب والنعامة في إطار تتكلم فيه الحيوانات فيتحدث العقاب إلى الكلب.

حدث مالك بن نفيع قال:

«ند بعير لي فركبت نجيبة وطلبته حتى ظفرت به فأخذته وانكفأت راجعاً إلى أهلي، فأسريت ليلة حتى كدت أصبح فأنخت النجيبة والجمل وعقلتهما، واضطجعت في ذرى كثيب رمل.

---

(56) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 147.

(*) قرية بحوران من نواحي دمشق كان بها أيوب عليه السلام ـ عن النويري المرجع السابق.

(57) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 154-155.

فلما كحلني الوسن سمعت هاتفاً يقول: يا مالك يا مالك لو فحصت عن مبرك العَوْد [الجمل الكبير المسن المدرب] لسرّك ما هنالك.

قال: فثرت وأثرت البعير عن مبركه واحتفرت وإذا صنم بصورة امرأة، من صفاء صفراء كالورس مجلوة كالمرآة، فاستخرجتها ومسحتها بثوبي ونصبتها فاستوت قائمة فما تمالكت أن خررت ساجداً لها.

ثم قمت فنحرت البعير لها ورششتها بدمه وسميتها «غَلاَب» ثم حملتها على النجيبة وأتيت بها أهلي. فحسدني كثير من قومي عليها وسألوني نصبها لهم ليعبدوها معي، فأبيت عليهم، فانفردت بعبادتها وجعلت لها على نفسي كل يوم عتيرة.

وكانت لي ثلة من الضأن فأتيت على آخرها وأصبحت يوماً وليس لي ما أعتره وكرهت الإخلاف بنذري فأتيتها فشكوت إليها ذلك فإذا هاتف من جوفها يقول:

يا مال يا مال، لا تأس على المال، سر إلى طويّ الأرقم، فخذ الكلب الأسحم الوالغ في الدم ثم صد به نعم!

قال مالك: فخرجت من فوري إلى طويّ الأرقم، فإذا كلب أسحم هائل المنظر قد وثب على قرهب ـ يعني ثوراً وحشياً ـ فصرعه وأنا أنظر إليه، ثم بقر بطنه، وجعل يلغ في دمه.

قال: فتهيبته ثم أقدمت عليه وهو مقبل على عقيرته لم يلتفت إليّ فشددت في عنقه حبلاً، ثم جذبته فتبعني، فأتيت راحلتي فأثرتها وقدتها إلى القرهب فأنختها وحملته عليها. ثم قدتها قاصداً إلى الحي والكلب يلوذ بي.

فعنّت لي ظبية فجعل الكلب يثب ويجاذبني المرس [الحبل] فترددت في ارساله ثم أرسلته فمرّ كالسهم حتى اختطفها، فأتيته فجاذبته إياها فأرسلها في يدي فاستفزني السرور وأتيت أهلي فعترت الظبية لغلاب ووزعت لحم القرهب وبت بخير ليلة.

ثم باكرت به الطير فلم يفته حمار ولا ماطله ثور ولا اعتصم منه وعل ولا أعجزه ظبي فتضاعف سروري به وبالغت في إكرامه وسميته «سُحاماً» فلبث بذلك ما شاء الله.

فإني لذات يوم أصيد به فبصرت بنعامة على أدحيتها وهي قريبة مني فأرسلته عليها، فأجفلت أمامه واتبعتها على فرس جواد فلما كاد الكلب يثب عليها انقضت عليه عقاب من

الجو فكرّ راجعاً نحوي فصحت به فما كذب [أي ما انثنى وما رجع]، وأمسكت الفرس فجاء سُحام حتى دخل بين قوائمها ونزلت العقاب أمامي على صخرة وقالت: سُحام، قال الكلب لبيك. قالت: هلكت الأصنام وظهر الإسلام فأسلم تنجُ بسلام وإلا فليست بدار مقام. ثم طارت العقاب وتبصرت سحاماً فلم أره وكان آخر عهدي به»[58].

وشبيه بما سبق إسلام مازن بن العَضُوب. وتتمثل طرافتها ـ إن وجدت طرافة لهذه النصوص ذات البنية التي تكاد تكون واحدة عن مجتمع يقوم على التقليد ـ في شخصيته وكان يسدن صنماً بقرية سمايا من عمان اسمه «ناجر» تعظمه بنو الصامت وبنو حطامة ومهرة وهم أخوال مازن. «قال مازن: فعترت له ذات يوم عتيرة وهي الذبيحة فسمعت صوتاً من الصنم يقول: يا مازن يا مازن. أقبل إليّ. أقبل إليّ. تسمع ما لا تجهل. هذا نبي مرسل جاء بحق منزل فآمن به كي تعدل عن حر نار تشعل وقودها الجندل.

قال مازن: فقلت والله إن هذا لعجب. ثم عترت بعد أيام عتيرة أخرى فسمعت صوتاً أشد من الأول وهو يقول يا مازن اسمع تسر. ظهر خير. وبطن شر. بعث نبي مضر بدين الله الأكبر فدعْ نَحِيتاً من حجرْ تسلمْ من حَرّ سَقَرْ. . .»[59].

وشبيه به أيضاً إسلام عبد الله بن أبي ذباب[60] وإسلام سواد بن قارب الأزدي ويقال السدوسي من أهل السراة من جبال البلقاء [61] وإسلام عباس بن مرداس السلمي[62] وقومه بنو حارثة. بعد أن سمعوا من جوف صنمهم «الضمار»: يا عباس،

قُلْ للقبائلِ من سليمٍ كُلِّها	هَلَكَ الضِّمارُ وفازَ أهلُ المسجدِ
هَلَكَ الضمارُ وكَان يُعبد مرةً	قبلَ الصلاةِ إلى النبيِّ محمدِ
ذاكَ الذي جاء بالنبوَّةِ والهُدى	بعد ابنِ مريمَ من قريشٍ مُهْتَدِ

وخلاصة القول عن عالم الجن والغيلان والسعالي ومميزاته أنه فضاء لا يعدو أن يكون إسقاطاً لعالم العرب القدامى إطاراً وأشخاصاً، علاقات ومميزات. إن عالم الجن هو العالم

(58) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 149-150.

(59) الشبلي: آكام المرجان، ص 162. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 337-338 ضمن فصل طويل في هواتف الجان، ج 2، ص 332-356، في آكام المرجان للشبلي، ص 162، أن القرية اسمها شهائل.

(60) النويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 150-154.

(61) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 2، ص 332-337. والنويري: نهاية الأرب، ج 18، ص 142 وما بعدها.

(62) الشبلي: آكام المرجان، ص 162. وقد أثبتنا النصّ على علاّته.

الذي يدخله الإنسان الفرد وحيداً، إنه عالم الوحش والوحشة، عالم تتراءى له فيه كائنات هي بين الإنسان والحيوان عقيم عقم الصحراء. وصورة الغيلان والسعالي والجن عامة منتزعة من الحيوان والإنسان معاً فلها مميزات الإنسان أو هي تتقوم من صورة آدمية ولكن العين مشقوقة بالطول أما الرجلان فمثل رجلي عير. وقد يتراءى شخصها للعيان ولكنها قادرة على الاختفاء والتستّر، أو هي كالسراب يحسبه الظمآن ماء. فهي الغول «ساحرة الجن» تسلب عقل المسافر وتستهويه أو هو الشيخ «شيطان الشعر» أو هي عجوز شمطاء نافشة شعرها تخرج من الوثن بعد تحطيمه أو من الشجرة بعد عضدها تدعو بالويل والثبور أو هو الهاتف ينبىء بعظيم من الأمور.

ويكن أن نقول القول نفسه في الإطار الذي يفترض أنه إطار تلك الأساطير. إنه عالم البداوة والصحراء بجبالها وفلواتها وغياضها ومضارب الخيام فيها وبعالمها الحيواني المشتمل على الحشرات والزواحف مطايا الجن ونيرانها الموقدة ليلاً وبنظمها وقيمها الاجتماعية البدوية وسننها الثقافية. فالجن تنتظم اجتماعياً في أحياء (بنو أُقيس - بنو مالك - بنو الشيصبان)، وتقوم علاقاتها بين بني البشر على أساس الصراع والقتال وطلب الثأر (كما رأينا مع بني سهم الغياطلة قتلة الجن) من جهة وعلى المصاهرة ورعاية الذمة عند النزول على «العامر» عظيم الوادي من الجن والاستجارة به من جهة أخرى. وعالم الجن شبيه إذن بعالم الإنس بل فيه هو الآخر شعراؤه يقولون الشعر ويروونه على مذهب الأعراب. وإذن فعالم الجن والغيلان والسعالي عالم الوَحش والوحشة/المقابل مبدئياً لعالم الإنس والأنس إلاّ أنه صورة منتزعة من عالم البدوي المستفرد في الخلاء أمام المجهول وخوفه من ذلك العالم الموحش المناوىء الذي ما تزال فيه الطبيعة وحشية تعمرها كائنات موسومة بسمة القداسة المنتشرة في الكون بجباله وأوديته وحيوانه وأشجاره.

فهل للجن والملائكة والشياطين نفس الصورة في الأساطير الدينية؟

6 ـ الجن والملائكة والشيطان في الأساطير الدينية.

0 مقدمة

للأساطير التي تتصل بالجن والملائكة والشياطين علاقة متينة بقصة الخليقة وقصة آدم وحواء من حيث موضوعها لاتصالها بزمن البدايات. وهي تتماثل وإياها في جملة من الخصائص من حيث مضمونها وبنيتها ووظائفها والغاية منها وما يترتب عنها من سنن وقيم وأعراف. ونحن نرجح أنها كانت من القصص الرائجة بين العرب قبل الإسلام ـ على الأقل في الأوساط التي كان فيها تأثير يذكر لـ «أهل الكتاب» ـ لما وصلنا عنها من أساطير تروى عن علي بن أبي طالب وعن ابن عباس مثل أسطورة «الزهرة» /أناهيد/ عشتروت وما جرى بينها وبين الملكين «هاروت وماروت» وهبوطهما إلى الأرض وتعليمهما إياها السحر والاسم الأعظم الذي به صعدت إلى السماء فمسخت كوكباً ـ في بعض الروايات ـ جزاء وفاقاً على إغوائها الملكين واشتغالها بالسحر، بينما بقيا يعذبان على بئر بأرض بابل[*].

إن الجن في تصور المسلمين كائنات «روحانية» لا مرئية. وهي مخلوقات نارية عند بعضهم لأنها في التنزيل قد خلقت ﴿من مَارِجٍ مِنْ نارٍ﴾ (سورة الرحمان الآية 15) وهي هوائية عند آخرين لأن بعضها في الآثار له صورة «ريح هفهافة». أما الملائكة فخلقت من النور. وفي بعض المأثورات أيضاً أن الجن مخلوقات كانت تعمر الأرض قبل خلق آدم بألفي عام أو أربعين ومنها إبليس وهو تارة من الجن وطوراً من الملائكة[1]. فعن ابن عباس: «كان الجن سكان الأرض والملائكة سكان السماء وهم عمارها لكل سماء ملائكة ولكل أهل سماء صلاة وتسبيح ودعاء فكل أهل سماء فوق سمائهم أشد عبادة وأكثر دعاء وصلاة وتسبيحاً من الذين تحتهم، فكانت الملائكة عمار السماء والجن عمار الأرض»[2]. فلنتعرف على هذا العالم الخفي اللامرئي أولاً من خلال صورة استعراض الجن والملائكة والشياطين في أساطير الخليقة ثم صورة الملائكة ثانياً ثم صورة إبليس ثالثاً ثم أخيراً من خلال الجن في الأساطير المتعلقة بالنبي سليمان.

(*) انظر أعلاه فصل: أساطير الكواكب.

(1) الشبلي: آكام المرجان، ص 235-237، وجميع هذه الأخبار عن ابن عباس.

(2) الشبلي: المرجع السابق، ص 19 ـ والسيوطي: لقط المرجان، ص 7-8، وانظر أساطير صورة الكون في كتاب الثعلبي قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 11-12.

1.6 الجن والملائكة والشيطان في أساطير الخليقة.

تبدأ قصة الخليقة في العهد القديم وفي القرآن بقصة آدم أبي البشر. ولكن المفسرين وأصحاب الأخبار والتاريخ و«أهل الشرائع» - كما يقول المسعودي - يشيرون إلى أنه قد وجد قبل آدم أمم أخرى. وكان ذلك منهم اجتهاداً في تفسير بعض الآيات القرآنية استناداً إلى ما لا بد أنه كان رائجاً من المدونات العبرية في الأسفار «المحظورة» أو غير القانونية[3]. ويبدو ذلك التميز والاستقطاب بين الجن والملائكة في زمن أول قبل خلق آدم خلق الله فيه الجن والملائكة.

1.1.6 - خلق الجن والملائكة:

«سئل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، هل كان في الأرض خلق من خلق الله تعالى قبل آدم يعبدون الله تعالى؟

فقال: نعم خلق الله تعالى الأرض. وخلق فيها أمماً من الجن يسبحونه ويقدسونه ولا يفترون وكانوا يطيرون إلى السماء ويلقون الملائكة ويسلمون عليهم ويتعلمون منهم الخبر ويعلمون منهم بخبر ما يجري في السماء.

ثم إن طائفة من الجن تمردوا وعتوا عن أمر الله عز وجل وبغوا في الأرض بغير الحق وعلا بعضهم على بعض حتى سفكوا الدماء وأظهروا الفساد وجحدوا الربوبية. وأقام الآخرون المطيعون على دينهم وعباداتهم وباينوا الذين عتوا عن أمر الله وكان يصعد إلى السموات عنها للطاعة.

وخلق الملائكة كما قدمنا ذكره روحانيين ذوي أجنحة يطيرون بها حيث طيّرهم الله تعالى وأسكنهم ما بين أطباق السموات يسبحونه ويقدسونه لا يفترون، حتى اصطفى الله تعالى منهم الملائكة فكان أقربهم منه إسرافيل ثم ميكائيل ثم جبرائيل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين»[4].

---

(3) وأشهرها يهوديت وطوبيا ويشوع بن سيراخ وباروخ وسفر المكابين وأخنوخ واليوبيل وحكمة سليمان انظر مقال Arthur Geffery: Ibn 'Arabi's Shajarat Al-Kawn مجلة «دراسات إسلامية» (Studia islamica) العدد XI سنة 1959 ص 131 الأدبيات المتعلقة بالأمم المخلوقة قبل آدم: شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية. ص 181.

(4) المسعودي: أخبار الزمان، ص 33.

وفي خبر آخر أن الجن قتلوا ملكاً عليهم يقال له يوسف فسلط عليهم جنداً من الملائكة في سماء الدنيا كان على رأسهم إبليس[5].

ولنا في «أخبار الزمان» أسطورة لا تجري فيها أية أحداث لأنها تشتمل على لائحة بالأمم التي وجدت على ظهر البسيطة قبل آدم وصفاتها ومميزاتها. وهي أمم وحشية المنظر تجمع بين خصائص الحيوانية وبعض صفات الإنسان مما يقربها إلى الصور المتعارفة عن الجن أبالسة الجحيم الممثلة في أساطير صورة الكون... ونرجح أنها تابعة لمجال ثقافي إسلامي يقول فيه أصحابه بتأثير الكواكب وتدبيرها أمور العالم وفعلها في العناصر الأربعة و«المتولدات». وقد تكون شيعية المصدر لما نعرف عن نحلة المسعودي ويقول واصفاً تلك الأمم:

«يقال إنه كان الجملة ثمانياً وعشرين أمة، بإزاء المنازل العالية التي يحلها القمر لأنه المستولي عندهم لتدبير العالم الأرضي بإذن الله تعالى جل ذكره، خلقت من أمزجة مختلفة أصلها الماء والهواء والنار والأرض، فهي متباينة الخلق.

- ومنها أمّة طوال خفاف زرق ذات أجنحة كلامهم فرقعة.

- ومنها أمّة أبدانهم كأبدان الأسد ورؤوسهم رؤوس الطير لها شعر وأذناب طوال كلامهم دوي.

ومنها أمة لها وجهان قدامها وخلفها وأرجل كثيرة وكلامهم كلام الطير. ومنها الجن.

ومنها صفة الجن وهي أمة في صور الكلاب لها أذناب وكلامها همهمة لا يفهم.

ومنها أمة تشبه بني آدم أفواههم في صدورهم يصفرون تصفيراً.

ومنها أمة في خلق الحيات الطوال لها أجنحة وأرجل وأذناب.

ومنها أمة يشبهون نصف شق الإنسان لهم عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة يقفزون تقفيزاً وكلامهم مثل كلام الغرانيق.

ومنها أمة لها وجوه كوجوه الناس وأصلاب كأصلاب السلاحف وفي أيديهم مخالب وفي رؤوسهم قرون طوال كلامهم كعوي الذئاب.

ومنها أمة لكل واحد منهم رأسان ووجهان كوجوه الأسد طوال لا يفهم كلامهم.

---

(5) انظر أخباراً متفرقة مماثلة عن ابن عباس وجويبر ومجاهد جمعها الشبلي في آكام المرجان عن الطبري وغيره - آكام المرجان، ص 19-20 و237 وما بعدها.

ومنها أمة مدوّرة الوجوه لها شعور وأذناب كأذناب البقر يزرقون الناس من أفواههم.

ومنها أمة في خلق النساء لهم شعور وثدي ليس فيهم ذكر تلقح من الريح وتلد أمثالها، ولها أصوات مطربة يجتمع إليها كثير من هذه الأمم لحسن أصواتها.

ومنها أمة في خلق الهوام والحشرات إلا أنها عظيمة الأجسام تأكل وتشرب مثل الأنعام.

ومنها أمة تشبه دواب البحر لها أنياب الخنازير بارزة وآذان طوال.

وبقية الثماني والعشرين أمة على خلق لا يشبه بعضها بعضاً إلا أنها وحشية المنظر ويقال إن هذه الأمم تناكحت فصارت مائة وعشرين أمة»[6].

وأشباه هذه الأساطير عن الجن وقبائلهم وخلقهم - حسب المسعودي - هو الهند وبلاد فارس وبلاد اليونان. وهو ما تؤكده الميثولوجيا المقارنة باعتبار أن معظم حكايات الجن والشياطين إنما هي واردة من الفضاء الثقافي الآري على الأرجح[7].

2.1.6 - صورة الملائكة في الأساطير.

«والباطنية يرفضون المعجزات وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي. بل ينكرون أن يكون في السماء ملك. وإنما يتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم ويتأولون الشياطين على مخالفيهم والأبالسة على مخالفيهم»[8].

لئن اتفق أهل السنة حول الملائكة وأنها أجسام لطيفة قادرة على أن تتشكل الأشكال المختلفة فقد اختلفوا في حقيقتها. ونحن نجد تعريفاً لهم عند القزويني هو تعريف أهل الملة «زعموا أن الملك جوهر بسيط ذو حياة ونظر وعقل والاختلاف بين الملائكة والجن والشيطان كالاختلاف بين الأنواع. واعلم أن الملائكة جواهر مقدسة عن طلب الشهوة وكدورة الغضب»[9].

---

(6) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 294، وأخبار الزمان، ص 33.

(7) انظر مثلاً شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير. ص 263 ومادة خرافات الجن والمخاواة - ومعجم الرموز مادة (Démons)، ص 348 ومادة (Diable). ص 352-353.
وفي أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 32 «وأما الجن فذكرت الهند والفرس واليونان ولادات الجن وقبائلهم وأسماء ملوكهم وزعموا أنهم مفترقون على إحدى وعشرين قبيلة، وبعد خمسة آلاف سنة ملكوا عليهم ملكاً منهم يقال له شماتيل بن أرس جن...» ومن شأن ذلك أن يرجع مصدر هذه الأساطير.

(8) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 279-280.

(9) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 88.

ورغم قوله تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ فإننا نجدهم قد صنفوا الملائكة تصنيفاً ورتبوها مراتب بحسب قربها من العرش ومنازلها من السموات السبع. وقد احتفظ لنا القزويني بنص بديع لم نعثر عليه عند سواه ولا شك في أن جانباً عظيماً منه قد استمد من التراث الشفوي الذي كان متداولاً تحت عنوان الإسرائيليات ولا سيما منه الكتب «المنحولة» أو غير القانونية مثل أسفار إخنوخ[10].

1.2.1.6 الملائكة الأربعة حملة العرش:

«فمنهم من هو على صورة النسر ومنهم من هو على صورة الثور ومنهم من هو على صورة الأسد ومنهم من هو على صورة البشر» أما وظيفتهم حسب ابن عباس فهي الشفاعة أي الوساطة لدى الباري حتى يرزق الطيور والبهائم والسباع وبني آدم[11].

2.2.1.6 الملائكة الأربعة إسرافيل وجبريل وميكائيل وعزرائيل.

1 ـ إسرافيل: هو صاحب الصور «مبلغ الأوامر ونافخ الأرواح في الأجساد» وعن كعب الأحبار أن له أربعة أجنحة وأنه يسد بإثنين منها ما بين المشرق والمغرب وأن قدميه تحت الأرض السابعة ورأسه ينتهي إلى أركان قوائم العرش. واللوح المحفوظ في جبهته بين عينيه. ويضيف القزويني «إن له أعواناً على الأركان والمولدات ينفخون أرواحهم فيها فيصير معدناً ونباتاً وحيواناً»[12].

2 ـ جبريل: المعروف عنه أنه أمين الوحي وواسطته. وعن كعب الأحبار أن «له ستة أجنحة في كل واحد مائة جناح وله وراء ذلك جناحان»[13].

3 ـ ميكائيل: «هو الموكل بالأرزاق للأجساد والحكمة والمعرفة للنفوس. قال كعب الأحبار: في السماء السابعة البحر المسجور وعليه من الملائكة ما شاء الله وميكائيل قائم على

= وانظر المقدسي في كتابه البدء والتاريخ، ج 1، ص 169، الملائكة والكواكب وحملة العرش وحديث الأوعال.

(10) انظر على سبيل المثال قصة هاروت وماروت ضمن «أساطير الكواكب» واسم عزازيل ويطلق على الشيطان أيضاً.

(11) القزويني: المصدر السابق، ص 90.

(12) القزويني المصدر السابق، ص 91. انظر عن أصله في الأساطير العالمية شوقي عبد الحكيم. موسوعة الفولكلور والأساطير. ص 181، وما بعدها.

(13) القزويني: المصدر السابق، ص 92.

البحر المسجور لا يعرف وصفه وعدد أجنحته إلا الله تعالى، ولو أنه فتح فاه لم تكن السموات فيه إلاّ كخردلة في بحر، ولو أشرف على أهل السموات والأرض لاحترقوا من نوره، وله أعوان موكلون على جميع العالم من شأنهم إحداث قوة النهوض في الأركان والمولدات وغيرها التي بها الوصول إلى الغايات وبلوغ الكمال في الكائنات»[14].

4 ـ عزرائيل: إن موقع عزرائيل لهو السماء الدنيا حسب كعب الأحبار. رجلاه ـ مثل ديك العرش أو ديك الكون في تخوم الأرض ورأسه في السماء قبالة اللوح المحفوظ، وهو «مُسَكِّن الحركات ومفرق الأرواح من الأجساد» حسب عبارة القزويني يقبض أرواح أهل التوحيد بيمناه وأهل الكفر بشماله يرفع هذه «في حريرة بيضاء مغموسة في المسك إلى عليين» وينزل تلك «في سربال من القطران إلى سجين»[15].

6. 3.2.1 ـ الملائكة الكروبيون:

والكروبيون من «كيروبيم» العبرية التي تفيد المقربين. Chérubins في الفرنسية. ووظيفة هؤلاء الاستغراق في الحضرة الإلهية مسبحين ليلاً نهاراً.

6. 4.2.1 ملائكة السموات السبع:

إن صور هؤلاء الملائكة على صور الحيوانات. وقد نفهم ضرباً من التدرج في تنزيل كل منهم المنزلة التي يحتلها ضمن السموات السبع في تسلسل تصاعدي يبدأ بالبقر (من الدواب) ويرتقي إلى العقاب والنسر (من الطير) ويصل إلى الخيل ـ وقد يتساءل المرء لماذا هذا التفضيل ولكن قد سلف أن رأينا أن الفرس يكاد يتوحد بالعربي المسلم ـ فالحور والولدان والآدميين. وإذا ملائكة السماء إسقاط لتصور تدرج الحيوان في سلم الخليقة.

عن ابن عباس أنه قال:

«ملائكة سماء الدنيا على صورة البقر وقد وكل الله تعالى بهم ملكاً اسمه إسماعيل،
وملائكة السماء الثانية على صورة العقاب ووكل الله بهم ملكاً اسمه ميخائيل،
وملائكة السماء الثالثة على صورة النسر والملك الموكل بهم اسمه صعديائيل،
وملائكة السماء الرابعة على صورة الخيل والملك الموكل بهم اسمه صلصليل،
وملائكة السماء الخامسة على صورة الحور العين والملك الموكل لهم اسمه كلكاييل،

(14) المصدر السابق، ص 92.

(15) عجائب المخلوقات، ص 92-93.

وملائكة السماء السادسة على صورة الولدان والموكل لهم اسمه سمخائيل،
وملائكة السماء السابعة على صورة بني آدم والموكل لهم اسمه روفائيل»[16].

وثمة ملائكة آخرون نذكر من بينهم «المعقبات» و«منكر ونكير» و«السياحون» و«هاروت وماروت»[17].

وقد جمع لنا القزويني في نص بديع بألوانه وأشكاله صورة كل ملك من هؤلاء الملائكة وملابسه وألوانه مما يحمل على الاعتقاد أنها قد كانت مصورة مجسدة في بعض المخطوطات خلافاً لما هو متعارف في المجال الإسلامي ـ السنّي منه على الأقل ـ من إنكار التصوير. وهي تحتاج في ذاتها إلى دراسة سيميولوجية ورمزية خاصة[18]. وحسبنا منها مثال حول ملائكة العرش وهم «أربعة صور: آدمي وبقر ونسر وأسد».

ـ فالآدمي ملبوسه جبة خضراء وفوق الجبة الخضراء جبة حمراء قصيرة وسراويل من الذهب ومشد في وسطه وردي اللون وجناحاه واصلة إلى رجليه وذؤابتا شعر أسود إلى جناحيه ولجناحيه ثلاثة ألوان واحد منها أزرق وأحمر وأصفر وعمامته بيضاء مرصعة بالذهب وله ذؤابة منها من قفاه إلى رأس جناحه وزيق جبهته الحمراء مرصع بالذهب وصورته أبيض اللون يميل إلى الحمرة ورجل من رجليه على رقبة الأسد والأخرى على ذنبه والله أعلم بصحته.

---

(16) المصدر السابق، ص 94، وسبق أن رأينا صورة الملائكة مع الجاحظ عند استشهاده بشعر أمية بن أبي الصلت:

رجلٌ وثورٌ تحتَ رِجْلِ يَمينِهِ والنَّسْرُ للأخرى ولَيْثٌ مُرْصَدُ

الحيوان، ج 6، ص 221-222.

(17) انظر القزويني: عجائب المخلوقات، من ص 100 إلى ص 105.

(18) إن طبعة 1983، من عجائب المخلوقات للقزويني محلاة ببعض الصور الراجح عندنا انها مستمدة من أصول مخطوطة بالألوان. انظر مثلاً ص 89 وفيها صورة إسرافيل وهو ممسك بالبوق عن منمنمة من مخطوطة واشنطن يرجح انها رسمت في العراق حوالي 1370 م ـ 1380 ـ

(Washington D.C. Freer Gallery fo Art, N.54-51)

وص 95 صورة للملائكة المسمين بالحفظة الكاتبين من مخطوطة ميونيخ يرجح أنها مرسومة في واسط بالعراق سنة 678 هـ/ 1280 م.

(Munich, Bayerische Statsbibliothek C.Arab. 464, Folio 36 recto).

ـ وأما البقر فهو كبقر الدنيا إلا أنه أزرق اللون تميل زرقته إلى الغبرة شيئاً يسيراً وظهره أسود ومن بين قرنيه إلى إحدى أذنيه نقطة سوداء ورقبته من بين يديه هو الزور إلى تحت حنكه أسود من أسفل لا كُلَّ رقبته، ويد من يديه مطوية والأخرى مستقيمة كالذي يريد النهوض بعد ما اعتدل. وقرناه أخضران في غاية الطول والحسن وذنبه طويل معكوف ثلاث طيات فوق ظهره ونازل من فوق ظهره إلى طرفه إلى بين فخذيه ويده المستقيمة فوق رقبة الأسد لكن ما هي واصلة إلى رقبته. ورجلاه فوق ظهر النسر لكن مرتفعة عنه لا ملاصقة والله أعلم بصحته.

ـ وأما النسر فهو لا أحمر اللون ولا أسود اللون ولكنه أسود يميل إلى الحمرة شيئاً يسيراً ورؤوس أجنحته من الذهب وصدره أيضاً أزرق والله أعلم بصحته.

وأما الأسد فهو أصفر اللون يميل إلى الحمرة شيئاً يسيراً وفاه مفتوح وخشمه عند منقار النسر والله أعلم بصحته. والنسر والأسد وقوفهما على غاية الوقوف وغاية الاعتدال والله أعلم بصحته[19].

(19) القزويني: عجائب المخلوقات ص 100-101.

3.1.6 صورة إبليس:

﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾
سورة البقرة، الآية 34

﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن﴾
سورة الكهف، الآية 50

هل إبليس ملاك أم شيطان؟ فرض هذا السؤال نفسه على المفسرين بناء على الآيتين الكريمتين. ولما كان الاستثناء في كلام العرب لا يكون من غير الجنس اعتبر إبليس من الملائكة ولكن كان لا بد من اعتباره أيضاً من الجن. وكان لا مناص من تعليل ذلك تعليلاً مقبولاً. فما هي صورة إبليس في الأساطير؟ وما هي قصته ورمزيتها بالتوازي مع قصة آدم؟ ثم ما هو الفضاء الذي احتله إبليس وفقاً لتلك الرمزية في تصور الكون ضمن كتب التفسير وقصص الأنبياء وكتب الأدب وغيرها؟.

أما اسمه ـ والأسماء إذا بلغنا من تجريدها الغاية، مثلما رأينا آنفاً، تحيلنا إلى الأسطورة ـ فهو إبليس ولكن له أسماء عديدة منها: أبو الجان، والشيطان وأبو مرة وأبو الحارث وعزازيل وشمازيل وسوميا أو شوميا. و«نائل» و«أبو كدوس» وربما أخرى لم نصادفها.

ـ فترى هل تكون كلمة «إبليس» وقرينتها «الشيطان» عربية الأصل كما ذهب إلى ذلك ابن قتيبة؟ أم تراها أعجمية مثلما ذهب إلى ذلك أكثرهم؟ إن إبليس يعرف في التراث الإنساني العالمي بأسماء عديدة منها Diabolos ومنها جنان (Ganen) وشيطان الحبشيتان وتتفق الأخيرة مع Satan العبرية وله من الأسماء أيضاً عزازيل العبرية التي تحمل في طياتها اسم «إيل» أعظم آلهة الساميين ورب الأرباب عندهم[1].

---

(1) ابن قتيبة: تفسير غريب القرآن ـ دار الكتب العلمية بيروت 1398/1978 ـ ص 23 من أبلس أي يئس من رحمة الله. كان اسمه عزازيل. وهو مذهب ابن دريد. عن الشبلي: آكام المرجان، ص 17-18.
الدميري: حياة الحيوان الكبرى، ص 191 ـ ط مصر 1305 ـ اسمه كان بالعبرانية عزازيل. فهل تكون مصادرها أسفار أخنوخ (المعروف عند المسلمين بـ «إدريس» وزواج بنات الرحمان ببنات الإنسان وهل هي أصل لإيمان العرب ببنات الله الملائكة وبأن شفاعتهنّ لترّجى؟

ولكن من أسماء إبليس أيضاً سوميا أو شوميا[2] مما قد يشي بوجود علاقة بعيدة بين صورة إبليس كما وصلتنا في التراث السامي القديم وصورته في التراث الآري تراث الشرق القديم الذي كان لبعضه تأثير لا ينكر في بلاد العرب قبل الإسلام عبر الاتصال بفارس قبل الإسلام وبعد ظهوره[3].

إن قصة إبليس في التراث الأسطوري السامي والعربي الذي وصلنا هي قصة الملاك الذي عصى أمر ربه فهوى. ولنا في هذا المقام أساطير عديدة كلها محاولات لبيان صورة ذلك العصيان والتوفيق بين اعتبار إبليس من الملائكة من جهة وشيطاناً من الجان من جهة أخرى. كما إنها ذات صلة بخلق آدم. وهي قريبة من بعض الوجوه من قصة الملاكين «هاروت وماروت» وهما ملاكان هويا وعصيا الخالق فحق عليهما العذاب.

1.3.1.6 إبليس «أبو الجن».

عن ابن عباس: «لما خلق الله سوميا أو شوميا أبو الجن وهو الذي خلق من مارج من نار قال تبارك وتعالى: تمن، قال أتمنى أن نَرى ولا نرى وأن نغيب في الثرى وأن يصير كهلنا شاباً فأعطى ذلك[4].

2.3.1.6 إبليس على رأس جند من الملائكة.

وفي أسطورة أخرى: «إن الله تعالى خلق الجن وأمرهم بعمارة الأرض فكانوا يعبدون الله جل ثناؤه حتى طال بهم الأمد. فعصوا الله عز وجل وسفكوا الدماء.

وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه فأرسل الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة كانوا في السماء الدنيا وكان يقال لذلك الجند الجن فيهم إبليس وهو على أربعة ألف فهبطوا

---

(2) وجدنا هذه التسمية في إحدى الروايات المنسوبة إلى ابن عباس. فهل تكون له علاقة ما بـ «سوميا» (Sumya) إله الشمس في أساطير الشرق الأقصى لا سيما إذا لاحظنا ما بين الشمس وعنصر النار التي ينسب إليها إبليس من صلة... انظر ـ معجم الأساطير وأديان الشعوب التقليدية والعالم القديم. (بالفرنسية) ـ تحت إشراف «إيف بونفوا» ج 2، ص 28.

(3) انظر في هذا الشأن أسفله نصاً للمسعودي: أخبار الزمان. وينسب بعض الأساطير إلى الفرس والهند واليونان وآراء بعض المستشرقين مثل «نولدكه» وهـ. كراب». و«شارل بلاّ» في تحقيقه لرسالة التربيع والتدوير والأخرين «غريم» (Grimm). وشوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير ص 181.

(4) الشبلي المصدر السابق، ص 19، ومن أسمائه حسب بعض المصادر أهرمن البيروني: الآثار الباقية ص 99-100.

فأفنوا بني الجان من الأرض وأجلوهم عنها وألحقوهم بجزائر البحر، وسكن إبليس والجند الذين كانوا معه الأرض فهان عليهم العمل وأحبوا المكث فيها»[5].

3.3.1.6 إبليس سلطان سماء الدنيا وسلطان الأرض.

عن مجاهد «قال: إبليس كان سلطان سماء الدنيا وسلطان الأرض وكان مكتوباً في الرقيع عند الله تعالى أنه قد سبق في علمه أنه سيجعل خليفة في الأرض.

فوجد ذلك إبليس فقرأه وأبصره دون الملائكة. فلما ذكر الله عز وجل للملائكة أمر آدم عليه السلام أخبر إبليس الملائكة أن هذا الخليفة الذي يكون تسجد له الملائكة وأسرَّ إبليس في نفسه أنه لن يسجد له أبداً، وأخبر الملائكة أن الله تعالى يخلف خليفة يسفك دماء وأنه سيأمر الملائكة فيسجدون لذلك الخليفة قال: فلما قال الله عز وجل ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، حفظوا ما كان قال لهم إبليس قبل ذلك فقالوا ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾[6].

4.3.1.6 إبليس قاض تكبر وأفسد في الأرض.

«وقيل إن سبب هلاكه كان من أجل أن الأرض كانت فيها من قبل آدم الجن فبعث الله تعالى إبليس قاضياً يقضي بينهم فلم يزل يقضي بينهم بالحق ألف سنة حتى سمي حكماً. وسماه الله به وأوحى إليه اسمه فعند ذلك دخله الكبر فتعظم وتكبر وألقى بين الذين كان الله بعثه إليهم حكماً البأس والعداوة والبغضاء فاقتتلوا عند ذلك في الأرض ألفي سنة فيما زعموا»[7].

5.3.1.6 إبليس/شمائيل بن أرس جن ملك طاغية.

ولنا رواية أخرى عن الجن وإبليس تؤكد جذورها في التراث العالمي وتشتمل على مزيد من المعطيات عن فضاء إبليس ورمزيته فقد «ذكرت الهند والفرس واليونان ولادات

---

(5) الشبلي: آكام المرجان، ص 19-20 والسيوطي: لقط المرجان، ص 7-8، شبيه بهذه الرواية ما في أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 35. ورواية القزويني، ص 387-388.

(6) الشبلي: آكام المرجان، ص 20 - ويضيف أن «الرقيع» اسم السماء بالعبرية وهي اسم من اسماء السماوات السبع.

(7) الشبلي: المصدر السابق، ص 237.

الجن وقبائلهم وأسماء ملوكهم وزعموا أنهم مفترقون على إحدى وعشرين قبيلة وبعد خمسة آلاف سنة ملكوا عليهم ملكاً منهم يقال له شمائيل بن أرس جن.

ثم افترقوا، فملكوا عليهم خمسة ملوك فأقاموا بذلك دهراً طويلاً ثم أغار بعض الجن على بعض وكانت بينهم وقائع كثيرة وحروب شديدة، وكان إبليس منهم وله أسماء كثيرة باختلاف اللغات غير أن اسمه بالعربية الحارث ويكنى أبا مرة عظيم الخلق مطيقاً. وكان يصعد إلى السماء ويقف في صفوف الملائكة ويجتهد في العبادة.

فلما بغى بعض على بعض وكانت تلك الحروب بينهم أهبط إلى الأرض في جند من الملائكة فهزمهم وقتلهم وجعل ملكاً على الأرض فتجبر وطغى، وكان امتناعه من السجود لآدم عليه السلام كما أنبأنا الله عز وجل في كتابه فاهبط في أقبح صورة وأشدها تشويهاً فأنكره جميع قبائل الجن واستوحشوا منه.

فلما رأى ذلك سكن البحر وجعل له عرشاً على الماء. ثم جعل له ولادة كما جعلت لآدم عليه السلام. فألقيت عليه شهوة السفاد وجعل لقاحه كلقاح الطير وبيضه كبيضه[8].

6.3.1.6 رمزية إبليس:

إن قصة خلق إبليس لتقترن بقصة خلق آدم سرداً ودلالة رمزية سواء نظرنا إلى القصة كما هي مروية في أسطورة الخليقة الشهيرة ودور الحية/الجان/الشيطان أو في الأساطير التي تفيد بوجود خلق آخر من الجن قبل خلق آدم أُرسل إليهم إبليس (ملكاً أو قاضياً) وأنه طغى وتجبر وألقى العداوة بين الجن فأفناهم الله واستخلف غيرهم في الأرض. ومن المفيد أن نعقد مقابلة بين آدم وإليس. فكما إن آدم أب البشر خُلق من عنصر الطين كان إبليس أو الشيطان أو الجان أب الجن خلق من عنصر النار وعنه تفرع جميع الشياطين والمردة الذين يعمرون الكون. وكلاهما كان في مكان عليٍّ، أما آدم فكان في الجنة (نبياً أو خليفة)، ثم عصى أمر ربه فأكل من الشجرة المحرمة طمعاً في الخلود وكأنه أراد بذلك أن يفارق حقيقته الإنسانية ويتشبه بالباري. وأما إبليس فكان من الملائكة ثم كان من الغاوين لأنه استكبر وأبى أن تسجد النار للطين.

(8) أخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 34. انظر أيضاً حول قصة إبليس والبيضة: تفسير الطبري، ج 1، ص 153، ط بولاق. ويذكر أن لإبليس ابنة اسمها بيدخ ـ وتذكرنا بأناهيد ـ بيدخت/الزهرة ـ وعرشها هي الأخرى على البحر. الشبلي: آكام المرجان ص 126. ويمكن أن نلاحظ عرضاً أن صورة الخلق من البيضة فكرة موجودة عند شعوب الشرق الأقصى عند الهنود ـ مما يدعم ما ذهبنا إليه بشأن مصادر هذه الأساطير.

ونركز على صورة إبليس باعتبار تكاملها مع صورة آدم[9]. فما هو الفضاء والحيز الذي يشغله إبليس وما هي دلالاته الرمزية في الأساطير؟.

7.3.1.6 فضاء إبليس وموقعه من الكون:

يحتل إبليس ـ الملاك الشيطان ـ في فضاء الكون منزلة بين منزلتين لأن «عرشه على البحر» حوله الحيات[10]، وفي هذا أكثر من معنى. فالمعنى الأول هو تشبهه بالخالق و«كان عرشه على الماء». إلا أن ذلك العرش على ماء البحر أي على ماء ملح أجاج. وقد سبق أن رأينا أيضاً أن الماء الملح يتقابل مع الماء العذب لأن الباري خلق المؤمنين من الماء العذب النمير النير وخلق الكفار من الماء الملح الأجاج المظلم ويرمز ذلك إلى العماء والعقم والجدب وانتفاء الحياة[11].

والمعنى الثاني أنه يتحد والحية وقد تزوج تلك الحية التي دخل في فيها حين كلم آدم حسب بعض الأساطير ومنها ذريته[12].

وتقترن صورة الشيطان ضمن عالم الحيوان بالطاووس رمز الكبر والاختيال وبالحمار لأنه تعلق بذنبه في قصة الطوفان ودخل السفينة حيلة لأنه ينهق كلما رأى شيطاناً، بعكس الديك ويصيح لأنه رأى ملكاً[13]. ولسائل أن يتساءل عن علاقة إبليس والحمار بـ «التعشير» عند العرب قبل الإسلام وكانوا يفعلون ذلك كلما دخلوا قرية فيها الطاعون وهو عندهم من طعن الجن كما سلف.

ومن الفضاء الجغرافي أمكنة تمت في تصور العرب إلى إبليس بصلة فمنها «نجد» ويطلع منها الشيطان. ولسائل أن يتساءل أليست المأثورات تنص على ذلك للعلاقة بين صورة إبليس بقرنيه وصورة الشمس والقمر في الأساطير وما لها من مدلولات وثنية[14]. وإذن

---

(9) انظر أيضاً فصل أساطير الخلق ـ خلق الإنسان ـ وأساطير الحيوان (الحية).

(10) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 61. وص 95، والمسعودي: أخبار الزمان، ص 40، الشبلي: آكام المرجان، ص 214. (في بيان أن عرش إبليس على البحر).

(11) انظر أسطورة الخلق عند الشيعة أعلاه، الفصل الثاني.

(12) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 36.

(13) الشبلي: آكام المرجان 217.

(14) عن آكام المرجان، ص 227-228 «نَجْد» يطلع منها الشيطان و«تهامة» هواهم مع محمد». ص 268. وسبق أن رأينا في أساطير الكواكب وأسطورة الليل والنهار أن الشمس تطلع بين قرني شيطان ولذلك نهى المسلمون عن =

فلا غرابة أن نجد الجن والمردة والشياطين منفيين في القصص الشعبي في جزائر البحار أو في القماقم في أعماق البحر كما في أساطير النبي سليمان أو في ألف ليلة وليلة أو في الأرض السابعة[15].

وإبليس شبيه أيضاً بالإنسان ويتصور في هيئته أحياناً إلا أنه في بعض الأساطير خنثى ـ مثل آدم لأن حواء قد اشتقت من ضلع من ضلوعه حسب أساطير الخليقة لما ألقي عليه النعاس ـ في أحد فخذيه ذكر وفي الآخر فرج وأن الله ألقى عليه الحُرقة والغُلْمة فنكح نفسه فباض أربع بيضات منها ذريته. ويحددون لذريته فضاءات مخصوصة. فلكل منهم فضاء أخلاقي / أو «لا أخلاقي» معينٌ أو هو إحدى الرذائل مجسمة.

«قال مجاهد: لإبليس خمسة من الأولاد وقد جعل كل واحد منهم على شيء من أمره. فذكر أن أسماءهم بيره والأعور ومسوط وداسم وزلنبور.

- أما «بيره» فصاحب المصائب يأمر بالثبور وشق الجيوب.
- وأما «الأعور» فإنه صاحب الزنا يأمر به ويزينه في أعينهم.
- وأما «مسوط» فصاحب الكذب.
- وأما «داسم» فيدخل بين الزوجين ويوقع بينهما البغضاء.
- وأما «زلنبور» فهو صاحب السوق فبسببه لا يزال أهل السوق متخاصمين»[16].

ويتحدد موقع إبليس من الفضاء الإجتماعي في المدينة الإسلامية من خلال الخبر التالي:

«إن إبليس لما نزل إلى الأرض طلب من الخالق أن يجعل له بيتاً فكان الحمام، وكان مجلسه الأسواق ومجامع الطرق وطعامه ما لم يذكر اسم الله عليه وشرابه كل مسكر ومؤذنه المزامير وقرآنه الشعر وخطه الوشم وحديثه الكذب ومصائده النساء»[17].

= الصلاة في ذلك الوقت. انظر الشبلي المصدر السابق، ص 228-230. كما إن مقعد الشيطان في بعض الآثار بين الظل والشمس وسمته الوحدة، وهو أعور وفي إحدى رجليه نعل واحدة. الثعلبي: عرائس المجالس ص 35.

(15) انظر الثعلبي: قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ص 7.

(16) الثعلبي: عرائس المجالس ص 36. وعن ابن دريد أن أسماءهم وماصر وشاصر ومنشى وماشي والأحقب. الشبلي: آكام المرجان، ص 58. القزويني: عجائب المخلوقات، ص 387-388.

(17) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 388.

ولكن إبليس يسكن لا الفضاء الخارجي فقط إنما هو متلبس أيضاً بجسم الإنسان باعتباره عالماً صغيراً. فهو «يسري من ابن آدم مسرى الدم من العروق»[18] فقد روي عن ابن عباس: «الشيطان من الرجل في ثلاثة منازل في عينيه وفي قلبه وفي ذكره. وهو من المرأة في ثلاثة منازل في عينيها وفي قلبها وفي عجزها»[19]. فهل يكون تعلق الشيطان بمعنى الدم هو الذي جعله يختص بلون الحمرة ورمزاً للنفس ـ بمعناها القديم الذي منه اشتقت النُّفَسَاء أي الدم ـ كما في قول الشاعر:

تفيضُ على حَدِّ الظباةِ نفوُسُنا وليسَ على غيرِ الظُّباةِ تَسيلُ

وبمعناها المجازي «النفس الأمّارة بالسوء»؟

إن هذه العلاقة بالدم تتبعها صلة أخرى هي معنى النجاسة لتعلق الدم ـ فضلاً عن معنى الحياة ـ بمعنى الحيض. فالشيطان «يتعلق بإحليل الرجل متى جامع زوجته وهي حائض فتأتي بالمخنثين»[20].

ومن المعاني «الفضائية» التي تقترن بالشيطان الشمال فـ «الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله[21] والشيطان «أنزل من السماء عليه عمامة ليس في ذقنه منها شيء؛ أعور في إحدى رجليه نعل»[22]. ومن صفاته التخصر أي وضع اليد على الخاصرة. وهكذا فقد داخل جملة من الآداب وقواعد السلوك الإسلامية على أساس المباينة ومنع التشبه به[23].

وهكذا فقد انطلقنا من فضاء خارجي يختص به إبليس أما في الفضاء الكوني أو في الفضاء الإجتماعي فكان انتقالنا من الخارج إلى الداخل. فقد غدا إبليس ضمن الرمزية الإسلامية جانباً من الإنسان هو الجانب المظلم منه هو «الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس» و«النفس وسلطانها والشهوة وشيطانها» على حد تعبير الهمذاني في المقامة الوصية، وهو رمز الشر والخطيئة والكبرياء. ولكنه في مقابل ذلك رمز كبرياء العقل

---

(18) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، والشبلي: آكام المرجان، ص 15-16.

(19) الشبلي: آكام المرجان، ص 207.

(20) الشبلي: آكام المرجان، ص 217. والثعلبي: عرائس المجالس، ص 35.

(21) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، وابن كثير البداية والنهاية، ج 2، ص 61.

(22) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 35، والشبلي: آكام المرجان، ص 232.

(23) ابن سيرين والحسن البصري. عن الشبلي: آكام المرجان، ص 213.

والقياس. فعن ابن سيرين أن أول من قاس إبليس: ﴿قال أنا خيرٌ منهُ خلقتني من نار وخلقتَه من طين﴾[24]. وهو رمز المعرفة والقياس المنطقي وكبرياء العقل عند أبي العلاء المعري يشفق على ابن القارح بل يبلغ من السخرية منه مبلغاً فيسائله في تهكم: «هل يفعل أهل الجنة بالولدان المخلدين فعل أهل القريات»[25].

7 الجن في قصص النبي سليمان الأسطورية.

وتمثل القصص ذات الصلة بالنبي سليمان ورحلته العجيبة من بيت المقدس إلى سبأ وزيارته لملكتها بلقيس نموذجاً أسطورياً بديعاً يصل ما بين فضاءين ثقافيين، ونعثر ضمنه على صورة متكاملة لعالم الجن وصورهم وخصائصهم ومميزاتهم يتجلى الجن من خلالها قوة مثيلة للريح يتحقق من خلالها حلم الإنسان بالسيطرة على جميع مظاهر الطبيعة ما ظهر منها وما خفي، ويتجلى من خلالها الملك النبي سليمان وقد أوتي كل شيء أو كاد يختزل الزمان والمكان ويتحدد من خلاله فضاء الكائنات اللامرئية في الأساطير الدينية ومشمولاتها.

وخلاصة القول إن الفضاء الذي يشكل عالم الجن والغيلان والسعالي لا يعدو أن يكون إسقاطاً لعالم العرب القدامى إطاراً وأشخاصاً علاقات ومميزات، وأنه صورة منتزعة من عالم البدوي المستفرد في الخلاء أمام المجهول وخوفه من ذلك العالم الموحش المناوىء الذي ما تزال فيه الطبيعة وحشية مسكونة تعمرها كائنات موسومة بسمة القداسة المنتشرة في الكون، بجباله وأوديته وحيوانه وأشجاره. وتبقى صورة الجن في الأساطير الدينية مزيجاً من مكونات الحيوان والإنسان وتظل مواطنها «المفازات والجبال والآكام والأودية والفلوات والآجام» كما في الأساطير السليمانية[26] ولكن أحجامها تأخذ أبعاداً أخرى. كما أننا نشهد ظاهرتين مختلفتين يتحدد من خلالهما فضاء الكائنات اللامرئية وصيرورته ضمن حركتين متقابلتين:

- الأولى نحو الخارج تمتد وتتسع تكاد تلغي الخرافي (الغول والسعلاة) - كما فعل الجاحظ فجعله من خصائص ثقافة البدو - وتُخرج دائرة الأسطوري (المتعلق بالجن وإبليس والمردة والشياطين) إلى آفاق بعيدة نائية مثل جوائر البحر وتكون صورها صوراً حيوانية عجيبة منتزعة لا من محيط «المجال العربي» ولكن من مجالات ثقافية أخرى، أو تدفع

(24) سورة الأعراف - الآية 12 - وسورة ص، الآية 76.

(25) انظر: أبو العلاء المعري: رسالة الغفران جحيم الغفران ص 309، ط 7.

(26) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393.

بالأسطوري من الكائنات اللامرئية نحو الماضي الموغل في القدم زمن البدايات والأمم المخلوقات قبل آدم وأشكالها الحيوانية الشيطانية التي تجعلها إلى أبالسة الجحيم أعلق وبها ألصق.

ـ والثانية نحو الداخل يصبح فيها الأسطوري/و«الشيطاني» ضمن عالم الإنسان الداخلي وتكون فيه الشياطين ـ كما عند المعتزلة ـ مردة الإنس أو قوىً نفسية داخلية تتنازع الإنسان، ويكون إبليس وهو «يجري من الإنسان مجرى الدم من العروق» جانباً نفسياً مظلماً «شيطانياً» ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الجِنَّةِ والنَّاسِ﴾.

كما نشهد بالإضافة إلى ذلك ضرباً من التخصص والتقنين ضمن تينك الحركتين معاً. أما في الخارج فإن تلك الكائنات اللامرئية ستشغل حيزاً معيناً.

فالسماء تغدو عامرة بالملائكة كما صورها ابن عباس رمز الخير والصلاح وتقديس الباري بعد أن مُنع عنها الجن بالشهب الراصدة وتغدو الأرض أو «السماء الأولى» وجزائر البحر وما إليها موطن الشياطين والمردة شأن إبليس الذي نصب عرشه على البحر المظلم تشبهاً بالباري وشأن أبنائه الخمسة. وكل شيطان من الشياطين وكل مارد من المردة في الأساطير السليمانية يشتغل بعمل من الأعمال ويشغل حيزاً خاصاً به في السوق أو في الحمّام أو يتخصص في صنف من الرذائل يزينه لبني آدم ويرغبهم فيه. وتصاحب هذا الاستقطاب الثنائي رمزية كامنة هي رمزية الصراع بين الخير والشر سواء في الخارج أو في الداخل.

وسواء نظرنا إلى أساطير الغول والسعالي ـ والخوف منها ومصاهرتها أو مصارعتها والتغلب عليها ـ أو إلى تلك التي تتعلق بالجن والشياطين والملائكة في الأساطير الدينية وما ينسب فيها من أعمال إلى الجن فنحن نجد دوماً تعبيراً عن الإنسان حتى في الحالات التي يسبغ فيها إنسانيته على تلك الكائنات اللامرئية ويسند إليها أعمالاً هي أعمال بشرية مثل نسبة كل بناء أو صرح وكل نسيج «عبقري» الأشكال والألوان وكل نحيت من الصخر إلى الجن.

كقول النابغة:

وخَيِّسِ الجنَّ إنِّي قد أذنتُ لهم ... يَبْنُونَ تَدمُرَ بالصُّفَّاحِ والعَمَدِ[27]

---

(27) يعلق الجاحظ على هذا البيت في سياق جدلي «وأهل تدمر يزعمون أن ذلك البناء قبل زمن سليمان عليه السلام بأكثر مما بيننا اليوم وبين سليمان بن داود عليهما السلام، ولكنكم إذا رأيتم بنياناً عجيباً وجهلتم موضع الحيلة فيه أضفتموه إلى الجن ولم تعانوه بالفكر» كتاب الحيوان، ج 6، ص 186.

قراءة ثانية في أساطير الكائنات اللامرئية.

مستويات التأويل في أساطير الكائنات اللامرئية.

إن النظر إلى الأساطير ـ عامة ـ على ضوء العلوم الإنسانية يؤكد أنها حقيقة ثقافية معقدة وشكل من الأشكال الرمزية تحتل مجالاً وسيطاً بين الواقع والخيال وأن معالجتها ينبغي أن تكون وفقاً لطبيعتها تلك. ولعل علاقة أساطير الكائنات اللامرئية بما يسمى وهماً وتخريفاً (Fabulation) تبدو فيها أوضح مما في سواها.

ذلك أن الزمن في أساطير الخلق مثلاً هو «الزمن الأول» الذي لا سبيل إلى استرجاعه والعود إليه إلا بواسطة الرمز والطقوس. أما أساطير الكائنات اللامرئية فبعضها ذو صلة بالزمن الحاضر (الحاضر الذي تحكيه الأساطير كما رأينا مع مصارعة الشق والغول مثلاً أو استبضاعها والزواج منها) ولذلك ظهرت بإزائها خطابات مضادة لها تنفيها وتسفه أصحابها وتنزل العقل منزلة مرموقة شأن بعض خطابات أهل الاعتزال[1]. ولكن ذلك لا يعني أنه ينبغي أن نستهين بـ «التخريف» أو أن نعتبره هذياناً لا معنى له. فالتصورات الجماعية مهما كانت ذات دلالة بالنسبة إلى أصحابها لأنها المعبرة عن المطامح والأحلام أو عن المخاوف والأوهام، بل أكثر من ذلك. فلئن تقابلت مع الخطاب الجدلي المنهجي المنظم الذي هو خطاب العقل بطابعها السردي، ولئن بدت متناقضة والمعرفة العلمية والفكرَ الموضوعي متنافية وإياهما ظاهراً فإن لها علاقة بالإبستمولوجيا أي فلسفة العلوم حسب بعض الفلاسفة المعاصرين القائلين بأن لا وجود لقطيعة مطلقة بين الوعي النظري والوعي الأسطوري[2]. وذلك لأنها تقع ضمن دائرة المعارف النظرية (دائرة الفن والأخلاق وأشكال التعبير الفكرية) أو بعبارة أخرى ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر في شكل سردي وبواسطة الرموز والصور لا في شكل مفاهيم مجردة كما هو الشأن في المعرفة العلمية، لأنها تشكل برهة من

---

(1) يكون من المفيد دراسة الأساطير عند المتكلمين والفلاسفة وعلاقة خطاب الأسطورة بخطاب العقل، وفي كتاب الحيوان للجاحظ لمحات طريفة عن وظيفة الأسطورة/الخرافة عند المتكلمين انظر مثلاً كتاب الحيوان، ج 1، ص 302. وأحاديث ابن عباس في المسخ، الحيوان، ج 1، ص 308-310 وحول إنكار الدهرية للشيطان، الشبلي: آكام المرجان في أحكام الجان، ص 11 وعن «الأخبار الطريفة» انظر المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 289.

(2) انظر على سبيل المثال أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية (بالفرنسية)، ج 2، ص 9.

المسار الفكري ومنطلقه الحدس المباشر ذو الطابع الأسطوري المؤدي إلى بلورة المفاهيم والمتصورات وتجريدها وبلوغ الغاية منها واعتماد مفهومي السببية والهوية وما لهما من علاقة بالفكر العلمي[3].

ذلك أن الأساطير عامة ولا سيما أساطير هذا النوع من «الكائنات اللامرئية» ـ حسب عبارة المسعودي ـ كما سبق أن رأينا على ضوء أعمال بعض علماء النفس[4] وسعيهم إلى تحديد طبيعتها ووظيفتها ضمن العمليات اللاشعورية ومن بينها «الاستيهام» أو «التخريف» وابتداع ما لا وجود له تشكل عند بعضهم مجالاً يسمى حقلاً وسيطاً (Champs Transitionnel) جماعياً مولداً لأشياء لا ينطبق عليها التمييز المتعارف في المنطق بين الكينونة وعدمها[5] تقع في حيز هو بين الواقع الذاتي الفردي والواقع الخارجي الجماعي.

ونذكّر بأنها ليست من صعيد الواقع النفسي البحت ـ ولا يكون إلا واقعاً فردياً ـ بينما للأسطورة طابع جماعي إلا أنها تنتمي إلى الواقع النفسي بما لها مع صلة من الأحلام والاستيهام وسائر أنواع الشعور الفردي.

كما إنها ليست جزءاً من الواقع الخارجي المادي ومع ذلك فهي تمتّ إلى الواقع الخارجي بصلة واضحة بما أنها تندرج ضمن الواقع الإجتماعي لما تحظى به من إجماع نسبي يبرر تداولها واستمرارها لقيامها بدور الوسيط الملائم الموائم بين الطبيعة والثقافة.

وتأسيساً على ما سبق نُذكّر بأن في الأساطير من وجهة علماء النفس الحديث ثلاثة أصعدة في علاقة جدلية بين الفرد والمجموعة والكليات الإنسانية نشأة وتقبلاً وتطوراً، وتبعاً لذلك يكون لها ما يكون من نجاعة رمزية ضمن المجموعة.

ـ الصعيد الفردي ـ تدخل فيه عوامل نفسية وأخرى تاريخية أو لا تاريخية. ونتساءل ضمن هذا المستوى من التحليل والربط عن الأسباب التي هيأت لتوليد مثل هذا النوع من الأساطير والمعتقدات ذات الصلة بالكائنات اللامرئية وتداخل عالمي الواقع والخيال.

ـ الصعيد الجماعي التاريخي ويتم فيه إنتاج تلك الأساطير وتداولها ضمن فضاء إجتماعي ـ ثقافي ما إما بصفتها «أساطير» أي موضع تجلي الحقائق المقدسة بالنسبة إلى

---

(3) فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 11 و26 .H.Meschonnic: Le signe et le poème P.

(4) انظر خاصة أعمال كارل غوستاف يونغ وغيره ممن اهتموا بالأساطير. (الفصل الأول: مقاربات الأسطورة).

(5) A.Green: Le Mythe, Un objet transitionnel collectif in «Le Temps de la Réflexion» 1980- p. 120-121.

المجموعة، أو بصفتها «خرافات» إن هي لم تعد محل اعتقاد أو باتت موضع شك وجدال ومماحكات أو ظلت رائجة على أساس استملاحها واستظرافها لا غير[6]، الأمر الذي قد يفسر لنا استحالة الأسطورة إلى خرافة في مجال واحد فأكثر آنياً وزمانياً.

ـ صعيد الكليات اللاشعورية الجماعية التابعة للفكر الأسطوري عامة، والحضارات البشرية قد أبدعت كائنات خرافية من نسيج الوهم والخيال إلا أنها تخلو من دلالات على محيطها وإطارها الحضاري وهي تابعة لما يسمى بـ «الفكر الأسطوري» لا على أساس استهجان هذا النوع من التفكير كما قلنا أو اعتباره مرحلة ماضية من تاريخ البشرية أو مرحلة متدنية «منحطة»، بل على أساس أنه ضرب من حدس الكون واكتناهه لا بواسطة المفاهيم والمجردات من الفكر والمتصورات وإنما بواسطة لغة الصور الرموز. وهذا منطق خاص غير منطق الفكر العلمي والتجريبي.

1. أساطير الجن والغيلان على المستوى النفسي.

ولنستمع إلى صوت من الماضي ينزل أساطير الجن والغيلان منزلتها على الصعيدين النفسي والإجتماعي معللاً أصلها وعلاقته بالإطار المكاني والزماني، ثم انتقالها إلى الخطاب الإجتماعي ثم دخولها في الثقافة والتربية عامة ووظيفتها في صلب عملية التواصل الإجتماعي وفي إطار ثقافة عالم البداوة وهو إطار تتحكم في نظامه الفكري ضوابط غير التي يراها الجاحظ من ضرورة التمييز والتكذيب والشك والتوقف وعدم المسارعة إلى التصديق.

«وكان أبو إسحاق [النظّام] يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجنان وتغوّل الغيلان: أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة. ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد من الإنس استوحش ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين. والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير. والفكر ربّما كان من أسباب الوسوسة (. . .) وقد عرض ذلك لكثير من الهند.

وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيءُ الصغير في صورة الكبير وارْتابَ وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل.

---

(6) كما في قول الجاحظ في قصيدة البهراني و«الأعراب يؤمنون بها أجمع»، انظر قصيدة البهراني في الملحق.

ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعراً تناشدوه وأحاديث توارثوها فازدادوا بذلك إيماناً.

ونشأ عليه الناشيء ورَبِيَ به الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافي وتشتمل عليه الغيضان في الليالي الحنادس، فعند أول وحشة وفزعة وعند صياح بوم ومجاوبة صدىً وقد رأى كل باطل وتوهم كل زور.

وربما كان في أصل الخلق والطبيعة كذاباً نفاجاً وصاحب تشنيع وتهويل فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة فعند ذلك يقول رأيتُ الغيلان وكلمتُ السعلاة.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول قتلتُها.

ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول رافقتُها ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها...

ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابياً مثلهم وإلا عامياً لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط. وإما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر. فالراوية كلما كان الأعرابي أكذب في شعره كان أطرف عنده وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر فلذلك صار بعضهم يدّعي رؤية الغول أو قتلها أو مرافقتها أو تزويجها وآخر يزعم أنه رافق في مفازة نمراً فكان يطاعمه ويؤاكله»[7].

لقد ربط الجاحظ في هذا النص البديع ربطاً جدلياً متيناً بين المستويين الفردي والجماعي لا سيما عند بيان كيفية انتقالها من مستوى الوهم والوسوسة إلى مستوى الخطاب الإجتماعي - الثقافي ويشتمل بدوره على جملة من المداخل والسنن والقوانين:

2 أساطير الكائنات اللامرئية على صعيد المجتمع

فلننظر الآن في أساطير الكائنات اللامرئية على صعيد المجتمع أي ضمن المعيش آخذين في الحسبان مختلف الأركان التي تدخل ضمن عملية التواصل معتبرين في ذلك طرفي عملية التواصل والبلاغ أي:

- منشئيها أو مبدعيها - بما هي تعبير عنهم وعن المخيال الجماعي في لغة هي لغة الصور والرموز - ومتقبليها الذين تداولوها في المعيش والمكتوب فكانت تعبيراً من نوع «الخطاب غير

(7) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 248-252.

المباشر» عن موقف من الفعل وصورة للإنسان عن نفسه ومنزلته في الكون والمجتمع والتاريخ.

ـ ناقليها من الرواة وكانوا الواسطة بين الطرفين الأنف ذكرهما صادرين في ذلك عن سنن ثقافية في فضاءي كل من المقول والمكتوب أي في الأخبار والأشعار والأمثال وفي الكتب والموسوعات. لأن الأساطير كما رأينا تسكن مجالات ثقافية متنوعة ولأن كل أسطورة من الأساطير وكل مفردة من المفردات الميثولوجية يمكنها أن تندرج ضمن خطابات شتى ولذلك اضطلعت بوظائف مختلفة.

ـ ثالثاً وبالنظر إلى مختلف تلك الوظائف سواء قبل الإسلام أو بعد ظهوره ضمن مبدعات الفكر والخيال.

1.2 أساطير الكائنات اللامرئية نشأة وتقبلاً في المعيش والمكتوب.

قد تبين لنا من خلال استعراضنا لعالم الجن والغيلان والسعالي أنه عالم مماثل لعالم البداوة بإطاره وشخوصه وما بينها من علاقات، وذلك أنه ضرب من إسقاط عالم الواقع على عالم خيالي تصنعه الوحدة والتفرد في الخلاء والوهم والخوف من المجهول في عالم طبيعي كان لا يزال مناوئاً للإنسان ولا سيما المتفرد. والذي يؤكد ذلك أن تلك الأساطير تندرج نشأة وتقبلاً في عالم البداوة. فما هي الأوساط التي أُثِرَتْ عنها مثل تلك الأخبار أو تداولتها؟

إن مختلف الأساطير ذات الصلة بالجن والغول والسعلاة تقص وقائع وأحداث تتصل رواية بعالم البداوة ـ والغول والسعلاة كما رأينا كائن بين الإنسان والحيوان ذي الحافر العقيم المتفرد ـ ولذلك فليس من باب الصدفة أنها راجت لدى بعض القبائل البدوية شأن بني السعلاة قوم عمرو بن يربوع أو بني العنبر قبيلة أبي المطراب عبيد بن أيوب العنبري أو فهم قبيلة تأبط شراً أو أعراب بني مُرة أو هذيل أو بهران أو بني سهم الغياطلة قتلة الجن أو بني الحارث كما رأينا في قصة النضر بن عمرو الحارثي الذي علمته الجن دواء حمى الربع بعد أن اختطف جني ابنته ثم أعادها إليه أو بني أسد كما في قصة عبيد بن الأبرص والحية؛ وهي تعبر من حيث مضمونها وبنيتها عن وجود تلك الأساطير في شكل نماذج أو بنًى تتولد عنها نفس القصص الأسطورية. فكانت الغول أو السعلاة في صيغتها اللغوية المذكرة أو المؤنثة عنوان الخطر والمجهول والعقم وتوحد المسافر في الصحراء، ومن رموزها النفس حتى عند الصوفية ولذلك كان العربي يسقط عليها نفسه كما يسقط عليها نظمه الإجتماعية والعقائدية

ولذلك للجن قبائلهم وشعراؤهم وهم يرعون الحرمة والذمة كما قد يختطفون الجارية محبة لها وعشقاً ويصارعون السابلة ويوقعون بهم ما يوقعون.

لقد راجت تلك الأساطير في أوساط الأعراب العامة ـ حسب الجاحظ ـ والعوام «أقل شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظن وحسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب»[8]. كما تناقلها رواة أمثال ابن الأعرابي وأبي زيد وأبي عبيدة معمر بن المثنى ضمن حركة جمع تراث العرب اللغوي والإخباري من أفواه البدو في عالمهم أي عالم البداوة وضمن شروط تاريخية معلومة.

أما أساطير الجن والملائكة والشياطين في الأساطير الدينية ـ وجعلناها نوعاً ثانياً ـ فالراجح لدينا أنها تتصل برافدين ثقافيين كبيرين هما الرافد السامي المشترك، وإليه يعود معظم التراث العربي قبل الإسلام، والرافد الآري أي الهندي والفارسي ولا أدل على ذلك من مختلف أسماء الأعلام غير العربية مثل سوميا وشوميا وبيدخت وأهرمَن وما إليها، وبعضها معروف مشهور في الأساطير العالمية ضمن الدراسات المقارنة[9]. فلقد كانت رائجة في الأوساط الحضرية مثل اليمن وينسب إليها «زوبعة» أمير الجن وصاحبه «سملقة» وفي سائر الحواضر كما تشهد بذلك بعض الأشعار أشعار الأعشى والنابغة ولبيد مما يشهد بقدمها وأنها كانت موجودة قبل الإسلام.

بل إن الولع بهذا النوع من الخطابات أمر تشهد به كتابات عديدة بمختلف دياناتها ومللها ونحلها وأساطيرها[10] ولا شك أن اتساع أرجاء المجتمع الإسلامي وما انصهر ضمنه من الشعوب بما لديها من مختلف الثقافات قد كان له أثره في توسيع آفاق المعرفة والتطلع إلى

(8) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 36.

(9) قارن بما لدى الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 231. «ويزعمون أن العدد والقوة في الجن لنازلة الشام والهند وأن عظيم شيطان الهند يقال له «تنكوير» وعظيم شأن الشام يقال له «دركاذاب» والبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ص 180 «وخلق بيضة براهم» وانظر: الثعلبي، عرائس المجالس، ص 286 «سملقة». وشوقي عبد الحكيم: معجم أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 263-269.

(10) انظر استملاح نوادر الأعراب في خبر عن أبي نواس. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 239. وقصيدة البهراني وابن النديم الفهرست: المقالة الثامنة «في الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة»، ص 304-317، ط فلوغل.

عـوالم أخرى واقعيـة أو أسطوريـة أو شبه اسـطورية تتعلق إمـا بماضي البشريـة قبـل ظهـور الإنسـان على وجه البسـيطة أو بعوالم السماء والأرض التي كانت لا تزال مجهولة تغذوها قصصُ العجـائب والبحـار والـرحـلات إلى جـانب قصص الأنبيـاء[11]، فتجيب عن تسـاؤلات أنثروبولوجية مشروعة وتعبر عن مخاوف وأوهام أو مطامح وأحـلام. ولذلـك مازجت نـوعين من الخطابات: أحدهما صارم هو خطاب العقل والجد والصرامة والحقيقـة والاعتقاد وثـانيهما مستعذب مستملح لأنه خطاب النفس والهزل و«السخف والخرافة» تـرويحاً عنهـا من النصب والتعب أو من الكلل والملل وربما أيضاً خروجاً عن الزمن التاريخي إلى زمن خيالي يتغلب فيه الإنسـان على جميـع المصاعب ويلغي السببيـة وقانـون الزمـان والمكان فـتراه يخرج عن حـدود الجسد ويتحكم في الطبيعـة وتسخر لـه الريـاح والحيوان والجن. وقـد سبق أن لاحظنـا هذا الازدواجيـة في خطابـين متوازيـين سواء لـدى الجاحظ أو لـدى المسعـودي وبـذلـك تتحـدد الفضاءات التي استقبلت أساطـير الجن والملائكـة والشياطـين في المكتوب. فهي مـوجودة في كتب العقائد والفكر الديني لأن لها علاقة بخلق الكون وصورته والمقدسات. كما إنها موجودة في الموسوعات الأدبية والعلمية وضمن الخطاب الأدبي عامة من أمثال وأقوال سائرة وأشعار. وليـس هذا بالغريب ما دمنا نعتبر الأساطير من مبدعات المخيـال الجماعي تسـتوي والأدب في أنها تمتح من نفس المصدر. فما عسى أن تكون وظيفة أساطـير الكائنـات اللامـرئية في فضـاء المعيش والمكتوب؟

إن وجود الأساطير في خطابين هما خطاب الجد والحقيقة وخطاب «السخف والخـرافة» وتوزعها في أشعار الأعراب وأخبارهم وفي كتب الفكر الديني والعقائد وفي الموسوعات الأدبية والعلمية وضمن خطاب مضاد للأسطورة هو خطاب التفكير العقلاني الفلسفي، لهو أمـر ذو دلالة في حد ذاته بالنسبة إلى عهود ما قبل الإسلام وما بعدها.

أما قبل الإسلام فكانت أساطير الجن والغيلان والسعالي تحدد للعربي مجالاً مقدسـاً هو مجال تلك الكائنات الأسطورية، وكانت تشترك فيه وبعض مظاهر الطبيعة من حجارة وجبال وحيوان ونبات وتقتضي منه سلوكاً طقوسياً معيناً كأن لا يـدخل الإنسـان ذلك المجـال وحيداً وكأن يستأذن أهله ـ مثل عامر الوادي ـ متـوقياً شرهم بمنفراته وأن يلتزم بعـدم انتهاكـه فلا يتعرض إلى مطايا أصحابه ـ أي مطايا الجن فلا يصيدهم ـ لا سيما ليـلاً ويحذر مـا يحيض من

(11) عن العلاقة بين العجيب والأسطوري انظر: L'étrange et le merveilleux dans l'islam médieval Actes du colloque tenu au collège de France à Paris, en mars 1974 éd. Paris 1978.

الحيوان أو كأن يخط على الأرض خطاً لا يعدوه[12].

ولكن تلك القدامة التي كانت متفشية في الطبيعة أخذت تتخصص شيئاً فشيئاً بل لقد تم احتواؤها إذ صارت لها وظيفة سياسية إجتماعية كما في الأساطير المتعلقة بجرهم وبلقيس وبني يربوع، وكانوا في بعض الأساطير من نجل الجن بل إن هذا النوع من الأساطير بالذات يضفي معنى القدامة على الإنسان والذات الإنسانية ويمثل مرحلة متطورة من مراحل الفكر الديني انتقلت فيها صورة المقدس أو «الشخص» الذي يمكن أن يحل فيه.

أما بعد ظهور الإسلام فإن الفكر الديني الذي كان تدبّراً في النص القرآني وفي الحكمة الإلهية وفي المبتدأ وعجائب الكون وفي المآل والمصير قد لابس ذلك التراث الأسطوري واغتذى منه ومن صوره وخيالاته في بناء عالمه الذاتي الخاص به. حسبنا دليلاً على ذلك قصص الجن التي كانت تعمر الكون قبل خلق الإنسان وصراعاتها في عالم يذكرنا بالفوضى والسديم واللاتميز الذي تصوره أساطير الخليقة العالمية في تراث شعوب بلاد الرافدين وأساطير اليونان كما نجد مثيلاً لها في الإسرائيليات ولا سيما في قصة الملاك الذي سقط بسبب غواية بنات الإنسان، وفي تصنيف السموات السبع وما فيها من الملائكة ومراتبها. أو في قصة إبليس والبيضات التي باضها ومنها خلق جميع الأبالسة ومن ذلك تقنين عالمي السماء والأرض إلى عالم علوي ملائكي هو عالم النور والطهر والخير وعالم سفلي «دنيوي»/دنيء على وجه الأرض فوق البحر المالح أو في سجّين أو في جزائر البحار هو عالم الطين والأبالسة وزعيمهم الذي نصب له عرشاً على الماء تشبهاً بالخالق كما نجد صدًى لها بل ربما جذوراً في أساطير الفُرس وما تنطوي عليه من نظرة إلى الكون يقول أصحابها بثنائية الخير والشر والنور والظلمة.

ولا بد أن هذه العناصر التي نرجح أنها كانت موجودة في التراث السامي المشترك وكان بعضها معروفاً لدى العرب أو بعضهم على الأقل من الحضر المطلعين على الثقافة الكتابية قد انضافت إلى أفكار العرب في المقدس وتفاعلت مع الفكر الديني، ولا شك أنها كانت عاملاً من عوامل تشكيله وتثبيته لا سيما ما تعلق منه بخلق الكون والغيب. فالفكر الديني والمعتقدات لا ترسخ وتثبت لدى معتنقيها كما هو متعارف عند بعض الباحثين

---

(12) انظر في أحاديث الجن المنسوبة إلى ابن مسعود عن الخط في الرمل توقياً منهم. آكام المرجان: ص 60 و62 و63 و64.

المختصين إلا إذا تحولت إلى صور ملموسة تتحدث لغة الرمز والصورة لا حديث الفكر والمجردات[13].

وكان هذا النوع من الأساطير داخلاً ضمن خطاب كلامي فلسفي معرفي لأنها تتنزل في صميم الجدال العقائدي الفلسفي المعرفي بين أهل الرأي وأهل الحديث أو بين أنصار النقل من جهة وأنصار العقل من جهة أخرى.

ولا شك أن هذه المسألة جديرة بأن تفرد لها دراسة خاصة تتناول الأسطورة وعلاقتها بالفكر العقلاني وتكون ذات وجهين آني سنكروني وزماني تاريخي وتتناولها بالبحث في مختلف علاقاتها ومختلف جوانب الفكر والواقع. لكن حسبنا التعرف على وظائف هذا النوع من الأساطير على هذا الصعيد بالذات.

أما أصحاب الحديث فما كان في الأمر عندهم أيّ إشكال، لأنهم كانوا يعتمدون النقل والرواية ويحملون النصوص على ظاهر معناها مثبتين وجود الجن والملائكة والشياطين مصدقين بما جاء عنها في المأثور من الأخبار والسنن[14] ولم يكن الأمر كذلك البتة عند بعض أصناف المتكلمين والفلاسفة. فلئن كان الجاحظ وبعض المعتزلة ثم المسعودي الشيعي الإمامي بعده قد أخرجوا الغول والسعلاة وشياطين الأصنام من دائرة الجد وثقافة «المثقفين» وأحلّوها منزلة دنيا ضمن دائرة «العامة» و«جُهّال الناس» فلم يثبتوها وأنكروها وعدّوها خرافات لا تستقيم أمام حكم العقل واعتبروا الحديث عنها والإخبار بها من باب خطاب الهزل والفكاهة، فإن «الفلاسفة وجماهير القدرية وكافة الزنادقة... أنكروا الشياطين والجن رأساً» و«كذلك الجهمية»[15] فكان بعضهم يؤول الجن على أنهم شياطين الإنس ولذلك ترى ابن سينا يعرفهم تعريفاً اسمياً لا تعريفاً حقيقياً[16] أو يؤولهم بأنهم النفوس البشرية المفارقة للأبدان بحسب ما أتت في الحياة من خير أو شر كما في مذاهب بعض الباطنية[17] حاملين ما يتصل بالملائكة والشياطين والمردة على أنها تعبيرات عن قوى النفس الإنسانية الخيّرة أو الشريرة.

(13) انظر: Le Goff: Histoire et Imaginaire P. 74-76 ويرى أن المعتقد لا يتحقق (se réalise) إلا من خلال الصور (à travers des Images) استشهد به جمال الدين بن الشيخ: «ألف ليلة وليلة أو الكلمة السجينة» (بالفرنسية)، ص 192.

(14) الشبلي: آكام المرجان، ص 13.

(15) المصدر السابق، ص 13.

(16) انظر أبو البقاء الكفوي: الكليات قسم 2 ص 169.

وتمثل أساطير الكائنات اللامرئية من جهة أخرى ـ شأنها في ذلك شأن أساطير الخلق ـ ضرباً من الفلسفة الفجة وإجابة عن تساؤلات معرفية أنطولوجية حول المبادىء وصياغة للتاريخ، تاريخ البشرية الموغل في القدم الضارب في أعماق الماضي السحيق. ومن هذا المنطلق تتوازى صورة اللاتميز والعماء الكوني وصورة العماء المعرفي عن أصل الكون وأصل الإنسان وانشقاقه عن عالم الحيوان المشارك لَهُ في الحس وارتفاعه عنه بالإدراك واكتسابه ما به أصبح إنساناً بالفكر واليد.

بل إنها لتمثل في مادتها الأسطورية المتمية إما إلى حضارات مختلفة أو إلى مراحل تاريخية متعاقبة تطوراً فكرياً معرفياً يتغير فيه الفضاء الذي كانت تعمره تلك الكائنات اللامرئية تغيراً يتوازى وتطور المعرفة بالكون كما يتوازى وتغير ظروف حياة العربي من حياة البداوة والصحراء ـ التي ولّدت الغول والسعلاة بحوافرها وعقمها وتوحدها في عالم مجدب هو فضاء الصحراء ـ إلى حياة الاستقرار في المدينة وفضاءاتها الجديدة من آبار وحمامات وأسواق أو خرابات ونواويس ومقابر إلى آفاق كونية كبرى كبُر معها حجم الكائنات الخرافية فصارت هي الأخرى بأحجام كونية. في هذا الطور انتقل عالم الجن والملائكة والشياطين والمردة من اللاتميز واللاتعين إلى التميز والتخصص؛ وبعد أن كان دور الغول والشق لا يعدو الإيقاع بالسابلة تخصّصَ كل منهم في صناعة من الصناعات، فكان الجن ـ ولا سيما جن النبي سليمان مثل «زوبعة» أو «آصف بن برخياه» ـ صانعين مهرة ومشيدين لأسس التمدن والحضارة فنسب كل بناء عبقري أو نسج أو غيره إليهم وأسبغ الأعرابي على الجن ما استلب منَ ذاته.

وبإزاء تلك الحركة نشهد تحولاً آخر من الخارج إلى الداخل وهو تحول رمزي، فبعد أن كان الجن أو الملك «حقيقة» لها وجود واقعي خارج الذهن إما في الصحراء أو في السماء أصبح الجن أو الملك صنواً لعالم النفس الأمّارة بالسوء بجانبيها المظلم الشرير أو النير الخيّر، وقريناً للدم والشهوة ومختلف النوازع التي يمكن أن تتجاذبه فصارت تُمثل بموضع من مواضع جسم الرجل أو المرأة كما في الحديث المأثور المروي عن ابن عباس: «الشيطان من الرجل في ثلاث منازل في عينيه وفي قلبه وفي ذكره وهو من المرأة في ثلاثة منازل في عينها وفي قلبها وفي عجزها»[18] فيصبح إبليس كما كان أهريمان عند الفرس القدامى رمزاً يمثل الشر مجسماً.

(17) انظر أبو الوليد: رسالة المبدأ والمعاد ص 125-127 ويؤول الجن والشيطان بمعنى «نفس الضد المخالف للحق».

(18) الشبلي: آكام المرجان، ص 207.

وهكذا فقد كانت أساطير الكائنات اللامرئية حاضرة في خضم الصراع العقائدي كما أسلفنا وهي تؤكد على نحو غير مباشر وجاهة قول القائلين بأن الأسطورة أو الخرافة هي الخطاب الذي تم تجاوزه، أي أن الخرافة قد تكون مرحلة متدنية في سياق تطور الأسطورة بانتقالها من مجال المقدس إلى مجال اللامقدس والكف عن الإيمان بها. وهذا بالذات مَثّل معتقدات العرب التي غدت خرافات عند الجاحظ وغيره أو مثل بعض أقوال المفسرين والمحدثين وقد صارت موضع شك لمّا عرضت على محك العقل[19] كما إنها علاوة على ذلك تبيّن أن الأسطورة والخرافة هي خطاب الغير إذا نفيت عنه صفة الحقيقة ونزعت منه[20].

فهل يمكن القول بوجود قطيعة ما بشأن موقف العرب من أساطير الكائنات اللامرئية بين الجاهلية والإسلام؟ إن ما استعرضنا من المادة الأسطورية يبين العكس بل يبين ضرباً من التواصل والاستيعاب للموروث الأسطوري الجاهلي مع تطويعه بما يتلاءم والفكر الجديد بل إننا ندرك مع الجاحظ وأمثاله إرهاصات لفكر عقلاني يبحث عن نفسه ويبحث له عن منهج فتراه يصنف الأخبار ويبحث عن مدى قيمتها المعرفية إزاء ما تقدمه الحواس وتتيحه التجربة،فكر جريء قوي لا يتورع عن التشنيع ببعض جهلة المفسرين والمحدثين والمتكلمين ولكننا نرى ذلك الفكر يخبو فيما بعد فإذا كثير مما كان في كتاب الحيوان وفي رسالة التربيع والتدوير هزلاً وسخفاً وخرافة يندرج في موسوعة القزويني ذات الصبغة العلمية أو لدى النويري في موسوعته الشاملة أو لدى الدميري في حياة الحيوان الكبرى، حقيقة من الحقائق العلمية أي خطاب الجد والعقل. وليس هذا بالأمر الغريب على من يدرك تغير الظروف والملابسات التي كان يمارس فيه الفكر في القرن الثالث والدولة الإسلامية في طور عظمتها الأولى وكيف كان متحرراً من الضغوط التي سيفرضها التنهج والتي ستسود فيما بعد في طور الإنحسار والتراجع وفي ظل سيطرة المذهب السني الحنبلي المتشدد[21].

إن أساطير العرب عن الكائنات الخرافية ومراجعها الثقافية وما عسى أن يكون لها من دلالة على صلة العرب بالمجالات الثقافية المجاورة كالحبشة وفارس والهند واليونان عبر اليمن

(19) انظر مثلا مزاعم الأعراب والعامة حول مسخ الضب.

(20) انظر مواقف جدالية بين المتكلمين حول «خرافات الأعراب وقولهم في الديك والغراب» وحول طوق حمامة نوح وهدهد سليمان. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 80 وأحاديث أخرى «يحتج بها أصحاب الجهالات» الحيوان، ج 6، ص 287 وج 3، ص 512-513.

(21) انظر مثلاً دراسات محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26-27.

ويثرب/المدينة لتدل على أنها قد أشبعت حاجيات بشرية إنسانية وطوّعتها بما يتلاءم وظروفها. فلقد اضطلعت أساطير الكائنات الخرافية في المعيش والمكتوب، سواء نظرنا إليها على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة أو مستوى الكليات البشرية ـ بوظائف شتى من معرفية أبستمولوجية كتشكيل خطاب معرفي واعتماد الخرافة، وما يجري مجراها لغايات تعليمية(*) أو لرد المحتج إلى الصواب بواسطة الخرافة، وأدبية كنوادر الأعراب وقصص الجن العفاريت الملابسة لقصص الرحلات وعجائب البلدان وغرائب المخلوقات، ووعظية كسوق العجيب من الكائنات قصد العظة والإعتبار وبيان عظمة الخالق من خلال قصص النبي سليمان، وسياسية إجتماعية كما في قصة بلقيس وجرهم وذو القرنين وبنو السعلاة وحديث الكهنة.

إن دخول أساطير الكائنات اللامرئية مجالات شتى من مستويات حياة البشر من فردي وجماعي في عالم البداوة وعالم الحاضرة وتوزعها عليها هو بالذات ما يبين أهميتها على الصعيد النفسي والثقافي والأنثروبولوجي وهو ما يفسر دخولها فضاءات في الكتابة عديدة هي كتب قصص الأنبياء والموسوعات الأدبية والعلمية وكتب العقائد مسهمة في تشكيل بعض ملامح الفكر العربي الإسلامي بخصوصياته وعمومياته المشتركة مع الحضارة الإنسانية.

(*) قالوا: وقد عارضناكم بما يجري مجرى الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر «كتاب الحيوان»، ج 1، ص 311، من مناظرة بين صاحب الديك وصاحب الكلب.

الفصل السادس

أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية

0.0 قد يغدو الإنسان وأعماله محوراً للأسطورة عندما يتحول في المقول أو المكتوب من السرد القصصي إلى كائن أسطوري أو شبه أسطوري، إما لاتسامه ببعض السمات الخارجة عن مجرى العادة والمألوف من حيث صورته الجسمانية أو من جهة ما قد ينسب إليه من قدرة على إتيان بعض الأعمال البطولية المتعلقة بأصل بعض المؤسسات الإنسانية، ونعني بها البنى المادية والفكرية التي أبدعتها البشرية خلال أحقاب من تاريخها الطويل فساعدتها منذ أقدم الدهور على صياغة العالم المحيط بالإنسان و«أنسنته» أو التآخي معه. لذلك فنحن واجدون أساطير عن بدء الكون والحياة وأصل اللغة ومعرفة الفلاحة وأدواتها والصناعة وآلاتها واكتشاف الموت وجهاً مقابلاً للحياة والجنس، وتأسيس الزواج عقداً إجتماعياً وتحريمه بين بعض ذوي القربى، وأصل الأخلاق والعادات والمعتقدات ومختلف المناسك والشعائر وسائر القوانين والسنن الإجتماعية التي تتواضع عليها المجموعة وترتضيها ويتعذر القول بأنها من صنع أفراد بذواتهم ـ إلا أنها تنسب إلى مثال أعلى أو نموذج أصلي يناط به تفسير التنوع الحاضر وإرجاعه إلى أصل واحد مشترك قديم ـ وتبرير المؤسسات القائمة على ما هي عليه من تنوع وإرجاع ذلك التباين والإختلاف إلى زمن أسبق هو الزمن الأول زمن التأسيس، زمن تضفى فيه على كل المنظومات الزمنية سمة القداسة لأنها حدثت في زمن الأصول In Illo tempore[1] حسب عبارة ميرسيا إلياد.

ولما كان الإنسان سيد الكائنات أو ذروة الخليقة و«العالم الأصغر»، يصنع المعنى ويضفي الدلالة ويبتكر الرموز دليلاً قائماً شاهداً على الغائب نصل مع هذا الفصل إلى

(1) انظر خاصة: Mircea Eliade: Aspets du Mythe P: 15-24.

مستوىً تتشكل فيه الصور والرموز خطاباً يندرج فيه مختلف ما رأينا من الأساطير ذات الصلة بالعالم الطبيعي أي بالكون ـ ونحاول استعراض نماذج من الأساطير ذات الصلة بالمجتمع ـ أو على وجه أدق بالمؤسسات الإنسانية ـ رغم علمنا بأن الفاصل بين ما هو طبيعي وما هو إجتماعي ثقافي لم يكن واضحاً أو صَارِماً كما هو بالنسبة إلى إنسان العصور الحديثة إن لم نقل إنه يكاد يكون معدوماً. وتساعدنا رمزية مختلف مستويات العالم الطبيعي من «جماد» ونبات وحيوان على إدراجها ضمن رمزية أخرى هي رمزية الإنسان ومعتقداته وطقوسه ومختلف ما يأتيه من أفعال.

1.0 ـ التاريخي والأسطوري عامة.

وقد يتساءل السائل: ما العلاقة بين الأسطورة والتاريخ لا سيما أن التاريخ يبدأ مع الكتابة والتدوين؟ وهل يمكن تخليص التاريخي من الأسطوري؟ ولماذا ينتقل الواقع إلى أسطورة ثم لماذا يلابس الأسطوريُّ التاريخيَّ؟

إن التاريخ، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحول فيه الواقع المعيش إلى أسطورة وأن تتقنع الأسطورة فيه سواء أكان تاريخ شخصية فذة أم تاريخ مدينة عريقة أم أمة من الأمم أو دولة من الدول أو حضارة ما أو ثقافة. فقد تتسرب الأسطورة إلى التاريخ من خلال «أسْطَرَةِ» الواقع من أجل غاية ذرائعية أساسية هي جعل ذلك التاريخ أكثر فعالية في وعي الناس وسلوكهم.

والدوافع الحاملة على ذلك عديدة قد فصل القول فيها ابن خلدون ضمن تحليله لمغالط المؤرخين[2] إلا أننا نقتصر على أهمها: فمنها ما هو أنثروبولوجي عام تابع لما يسمى بالكليات الإنسانية. ومنها ما يحمل سمة مجموعة بشرية ثقافية ما فيكون معبراً عنها في خصوصياتها.

وتتعلق المسألة في كلا الأمرين بالبحث عن معرفة مبادىء الأمور وأصولها وعن علم تفسير الأسباب والمسببات. ولعل مرد كل ذلك هو التوتر والتجاذب بين الواقع والخيال بين الموجود والمنشود. ولهذا كان تدوين التاريخ ـ فضلاً عن نشره وتعليمه ـ عملية ذات خطورة بالغة لأنها إذا تجاوزنا كونها إعادة بناء لأحداث وقعت في الماضي إلى اعتبارها إعادة بناء فكري للماضي انطلاقاً من حاضر معين ومن خلال منظور يمتد إلى المستقبل، ولجنا ميداناً

---

(2) ابن خلدون: المقدمة في فضل علم التاريخ، ص 12-56. ط بيروت 1967.

اخر هو الإيديولوجيا وما تضطلع به من وظائف شتى تحدد فعالية الجماعة ونظرتها إلى نفسها وإلى غيرها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً[3].

2.0 الذاكرة الجماعية والتاريخ والأسطوري.

من العوامل التي لها أثر في تحول الواقع المعيش إلى أسطورة ضمن المجموعة لدى الشعوب القديمة، ما يتصل بقناة التواصل وهو الذاكرة الجماعية مستودع الأحداث التاريخية أو شبه التاريخية والرواية الشفوية وهي التي تخرج المكنون إلى حيز الواقع السردي. ذلك أن الذاكرة الجماعية حسب بعض الباحثين لا تحتفظ بذكرى الأحداث التاريخية مدة تزيد عن قرنين أو ثلاثة[4]، كما إنها لا تحتفظ بالجزئيات والأحداث «الفردية» وذلك لأنها تعمل بواسطة بنًى مختلفة هي الأصناف أو المقولات (Catégories) بدلاً من الأحداث وبواسطة النماذج الأصلية بدلاً من الشخصيات التاريخية[5] ولذلك تتحول الشخصيات التاريخية إلى أبطال أسطوريين أو شبه أسطوريين تساعدهم عناصر ما ورائية على ما يأتونه من أعمال[6]، فيرقون إلى السماء بسبب من الأسباب يختلف شكله بين تجربة وأخرى ويزورون الدرك الأسفل من الجحيم أو يرون الأحلام الصادقة ويهاجرون من بلدهم الأصلي إلى آخر إذ «لا نبيٍّ بين قومه».

وتأسيساً على ما سبق قد يكون من أسباب تحول الواقع التاريخي إلى خبر أسطوري التباعد ما بين زمن الحوادث وزمن السرد أو التدوين. ولا شك عند كثير من الباحثين في أن تدوين ما وقع من أحداث في «الجاهلية» أو في صدر الإسلام قد تعرض بعد مدة من حدوثه إلى ما تعرض إليه من تغيير أو تحوير، لأن الذاكرة الجماعية تختلف عن ذاكرة الفرد[7] من

---

(3) يعرفها «ناصيف نصار» بأنها «منظومة من أفكار إجتماعية تعبر عن مصلحة جماعة معينة وتحدد فعاليتها ونظرتها إلى نفسها وإلى غيرها في مرحلة تاريخية ما» انظر كتابه: طريق الاستقلال الفلسفي. ص 51-52-53. ط 1، دار الطليعة بيروت 1975.

(4) ميرسيا إلياد: المصدر السابق، ص 51 و198.

(5) المصدر السابق، ص 58.

(6) ميرسيا إلياد: Le mythe de l'éternel retour P. 57

(7) المرجع السابق، ص 58-59.

Elle fonctionne au moyen de structures différentes, catégories au lieu d'événements, archétypes au lieu de personnages historiques.

وانظر في ص 60 من المرجع السابق، مثالاً كيف تحولت حادثة بسيطة إلى أسطورة.

وجوه شتى منها أنها تدمج ما هو «فردي» في ما هو عام أي في شكل نموذج أو نمط أو مثال. ومنها أنها قد تختزل التاريخ بل قد لا تقيم له وزناً أو اعتباراً[8]. ولذلك فإن كل رواية جديدة للأسطورة إعادة صياغة لمادتها الكلامية عن وعي أو عن غير وعي.

- أما الجانب اللاشعوري في العملية فمردُّه - على صعيد الفرد - رصيد الراوي اللغوي وطريقته في السرد ونظرته الخاصة إلى الأمور. وتفسير ذلك أن الراوي عامة - شأنه في هذا المقام شأن المؤرخ أو المحدّث - لئن كان مجرد وسيط ناقل في الظاهر فإنه أيضاً مبدع لأنه يعيد بوجه من الوجوه إنتاج «الواقع» أو يصوغ الواقع في نص مكتوب أو مقول[9]. ولذلك فنحن واجدون روايات أو تنويعات عديدة من الأسطورة الواحدة حتى ليتسنى أحياناً بفضل ذلك أن تتعقبها آنياً وزمانياً وأن تتبّع «مغامراتها الدلالية». ومرد ذلك على صعيد الجماعة أن عمل الراوي الفرد محكوم بجمهوره والنظام اللغوي والرمزي الذي يستعمل.

- أما الجانب الشعوري فيتمثل في أن الذاكرة الجماعية تستند في حفظ التراث إلى التكرار. وكل رواية هي دوماً إعادة صياغة وإعادة بناء وقرار بالاحتفاظ بروايات دون أخرى أو بعنصر دون غيره فتجري في الإستعمال أو تمنع من التداول ويكون مآلها الزوال[10].

وبناء على ما سبق فإن الذاكرة الجماعية إذ تحتفظ بمادة أسطورية ما فإنها (أي تلك المادة) تشكل «وعياً أسطورياً» أو «فكراً أسطورياً» لا بد أن له بنيته الخاصة ومناويله التي عنها يصدر، وأنه أشبه بالرحم المولّدة لأساطير أخرى فتعمل المادة الأسطورية المختزنة في الذاكرة عملاً يمكن أن نشبهه بعمل اللغة المودعة في ذهن كل فرد من أفراد المجموعة بحيث تكون لصاحبها ملكة مولدة لعدد لا متناه من التراكيب اللغوية في الخطاب، أو بعمل النماذج التي تحتذى في الأدب طبقاً لما كان سائداً في المجتمعات العتيقة وطريقة إنتاجها واستهلاكها للأدب، وتعتمد التقليد مثلما يعبر عن ذلك ابن قتيبة في حديثه عن بنية القصيدة المدحية «وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام»[11].

(8) المرجع السابق، ص 59.

(9) مطاع صفدي: التاريخ المختلف - الفكر العربي المعاصر «عدد 43 شباط 1987، ص 7-8». وانظر:

J.P. Vernant: Mythe et Réligion-1990- P 35-36.

(10) انظر مثالاً على ذلك ما يذكر من أن معظم الأساطير اليونانية التي وصلتنا عن طريق هيزيود «Hésiode» وهوميروس «Homère» لقد تعاون عليها أناس كانوا يحترفون إنشاد القصائد الملحمية (Rhapsodes) ومدوّنو الأساطير Mythographes بالتحوير وإعادة الصياغة.

(11) مقدمة الشعر والشعراء ط ليدن 1902، ص 16.

3.0 التاريخي والزمن الأسطوري عند الشعوب القديمة.

وللأسباب المذكورة فإن معظم الشعوب القديمة ـ مثلما تدل على ذلك مختلف البحوث المقارنة في تاريخ الأديان والأساطير[12] ـ قد نظرت إلى مؤسساتها وتاريخها نظرةً «دورية» (Cyclique) تسقط الطبيعة على الثقافة، نظرة التاريخُ فيها عود على بدء ومحاكاة أو استلهام لمثل عليا أو نماذج أصلية قديمة أو إلى أنماط أصلية مفارقة اقترنت بأعمال شخصية فذة من نبي أو سلف من الأسلاف الأقدمين أو شخصية نموذجية.

ومهما يكن الأمر فيما يهمنا ليس البحث عن مدى تطابق تلك التصورات والواقع التاريخي وذلك شأن المؤرخين ـ وما أصعب تلك المهمة المتمثلة في تخليص التاريخ من الأسطورة حتى في عالمنا المعاصر الذي تصبح فيه الإيديولوجيا ضرباً من الأسطورة الحديثة ـ إنما الذي يهمنا في عملنا هذا هو وصفها من حيث هي نظام رمزي شامل أو «شكل رمزي» يسهم في تحديد رؤية ما للعالم وهو أيضاً البحث عن وظائفها ومدى مطابقتها لحاجات تلك الشعوب التي أبدعتها مضفية المعنى والدلالة على العالم المحيط بها (بوجهيه الطبيعي والإجتماعي). ولذلك فمن البديهي أن يغدو كل شيء ضمن رؤية العالم على هذا النحو رمزاً أو نموذجاً ينطوي على أبعاد رمزية تجسم قيم الجماعة وآمالها وطموحاتها حتى لنجد من متين الإرتباط بين اسم المكان والحدث والشخصية ما يعسر معه أو يتعذر التمييز بينها.

4.0 الأسطوري في تاريخ العرب.

ولنا أن نتساءل هل شذ العرب القدامى عن هذه القاعدة وهم يدونون تاريخهم ويحفظونه من التلف في وقت أخذوا فيه زمام «المبادرة التاريخية» في العالم؟ نحن إلى القول بعكس ذلك أميل أي إلى أنهم نظروا في تاريخهم عبر حاضرهم بل وكذلك عبر تصور ماضي البشرية السحيق ونماذجه البطولية وأن ذلك التصور للماضي قد ارتدّ إلى الحاضر في عملية جدلية أخرى صار معها فاعلاً فيه مشكّلاً له ولذلك فنحن واجدون في مستهل كتب التاريخ الإسلامية تصورين متفاعلين:

ـ أولهما تصورهم لتاريخ الخليقة وظهور المؤسسات الإنسانية على وجه البسيطة على مر الأزمان إما منذ آدم أو منذ نوح والطوفان وتوزع أبنائه في البلدان وأقاليم الأرض.

ـ وثانيهما تصورهم لماضيهم أي لتاريخ العرب، سكان الجزيرة وأصل القبائل وأنسابها

(12) انظر مثلاً مختلف أبحاث ميرسيا إلياد حول تاريخ الأديان وحول الأساطير.

وهجراتها وتنقلاتها وأيامها ومآثرها أو ما حل بها من الويلات.

وعندما نستطلع صورة تاريخ البشرية في المدونات العربية الإسلامية عن الفترة السابقة لظهور الإسلام ندرك أن العرب الفاعلين في التاريخ قد ارتبطوا بالثقافة العالمية من خلال ثقافة الشعوب التي دخلت في دين الله أفواجاً ومن خلال التفاعل الحضاري الذي أملته ظروف الوقت. فلا عجب إذن أن نجدهم يتمثلون التراث الثقافي الحضاري لـ «المجال السامي» ولا سيما الجانب الأسطوري منه ـ وهو الذي يهمنا ها هنا ـ فيستأثرون به ويعيدون صياغة تلك المواد الأسطورية، وكان جانب منها متعارفاً متفاعلاً قبل الإسلام بما يتلاءم والبنى الفكرية والرمزية التي تنتظم مجرى حياتهم في المدينة الإسلامية بعد انتقالهم من عالم البداوة إلى عالم الحضارة.

وعندما نطالع تاريخ «العرب البائدة» مثل عاد وثمود وجرهم والعماليق وطسم وجديس وغيرها أو أيام «العرب الباقية»، لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن العرب قد قاموا بعملية ربط بين تاريخهم غير المدون الضارب في أعماق الماضي وتاريخ الكون والحضارات الإنسانية السابقة، ربطاً له دلالته العميقة وتأثيره بعيد المدى في الصيرورة التاريخية[13].

والذي يهمنا كما قلنا ـ ولا بأس من التذكير به ـ ليس البحث عن حقيقة ما نصفها وصفاً «ظواهرياً» «Phénoménologique» أو عن مدى مطابقة الخطاب للواقع التاريخي كما هو الحال في عمل المؤرخ، إنما هو استحضار المواد التي تأسست بواسطتها شبكات رمزية وفضاءات دلالية شكلت ذلك «الفضاء الذهني المهيكل المنظم» الذي صاروا ينظرون من خلاله إلى العالم وإلى أنفسهم شأنهم في ذلك شأن سائر شعوب العالم[14].

5.0 بعض إشكاليات الموضوع.

لعل مبادىء اختيار المادة الأسطورية موضوع هذا الفصل وتصنيفها، فضلاً عن إدراجها ضمن منظومة كلية دالة من أصعب ما يواجهنا بالإضافة إلى ما سبق أن رأينا من تداخل التاريخي والأسطوري. فالتصنيف التاريخي الجغرافي مُغرٍ بما يتيحه من إطار واضح ومن دراسة «تطورية» أو زمانية، ولكن الشبكات الرمزية قد تفيض عن تلك الحدود وتنتظمها منظومات لا تاريخية. ولذا رأينا أنه يتحتم علينا الجمع بين المنظورين ومعالجة تلك

(13) انظر توفيق برو: تاريخ العرب القديم ـ ط 1، دار الفكر 1984، وخاتمة هذا الفصل.

(14) جان بيار فرنان: «الدين والأسطورة في بلاد اليونان القديمة» (بالفرنسية) ط دار نشر Seuil، 1990، ص ٦٣.

المادة الأسطورية بقدر المستطاع معالجة آنية زمانية ووصفية تاريخية في آن وذلك قصد استخلاص البنى الأسطورية أو المفردات الأسطورية وإدماجها في وحدات أكبر منها بحيث يتسنى إدراك دلالتها بحسب سياقاتها.

لذلك سنستعرض في قسم أول وضمن قراءة جدولية أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية فنبدأ بنماذج من المجال السامي نُتبِعُهَا بنماذج من الأساطير التي تشكلت حول «العرب البائدة» مثل عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق وأصحاب الرس بشخصياتها شبه الأسطورية مثل لقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة وشدّاد بن عاد الذي ينسب إليه الإخباريون إرم ذات العماد. ثم نخلص إلى نماذج من أساطير «العرب الباقية» من جنوب الجزيرة العربية وشمالها مثل ذي القرنين ورحلته مع الخضر في طلب عين الحياة ومثل بلقيس ملكة سبأ وطريفة الكاهنة ونبوءتها الأسطورية بخراب سد مأرب وأولاد نزار وقصتهم مع الأفعى الجُرْهُمِيّ في قسمة أشكلت عليهم بعد وصية أوصى بها أبوهم ومثل عمرو بن لحي حفيد خزاعة الكاهن الذي ينسب إليه أصل عبادة الأصنام في جزيرة العرب.

ويتطلب منا كل ذلك استعراض هذه النماذج وما تتميز به من سمات أسطورية حتى يتسنى لنا فيما بعد أن نحللها ثانية لا من حيث هي جداول أو رموز وإنما من حيث هي نص كبير أو «نص جامع» قد يكون متشكلاً بعد في فضاء مكتوب «نصاً» وقد نعمد إلى لمّ شتات عناصره المتفرقة. وتتدرج هذه القراءة الثانية على ما اعتدنا في كل فصل ضمن رؤية تأليفية وظيفية نستعين فيها بالصور الرمزية التي نكون قد استخلصناها من استعراض تلك الشخصيات الأسطورية أو شبه الأسطورية على ما قد يكون فيه من رتابة، وقد انتظمت ـ أي تلك الرموز ـ خطاباً سردياً أسطورياً فنتساءل عن الوظيفة أو عن مختلف الوظائف التي اضطلعت بها في تشكيل رؤية للعالم وللتاريخ الإنساني داخل مجالها الحضاري العربي الإسلامي مستعينين من حين لآخر وكلما اقتضت الضرورة بخارج النص ولا سيما بأمثاله من النصوص الأسطورية أو ما تبقى منها واعتماد منهج المقارنة لما كان من تفاعلات لا تخفى بينها وبين الأساطير العالمية[15].

---

(15) انظر عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع. وقد أشار في بحثه إلى أن مجالنا الحضاري كانت له صلة بـ «البيئة الفينيقية وبيئة ما بين النهرين تتفاعل فيها تيارات فكرية نابعة من الديانات الشرقية القديمة ومن الميثولوجيا الهندية والفارسية وأثرت في «الأمل» اليهودي... و«الرؤيوية» Apocalyptique بحيث انتشر الكثير من الخرافات والأساطير الممتزجة بعلم الفلك وما وراء الطبيعة» ص 28-29.

1.6 نماذج من أساطير المجال السامي ودلالتها الرمزية

1.1.6 آدم وحواء من الطبيعة إلى الثقافة:

ليس آدم أبا البشرية فحسب و«أصل أول جسم إنساني تكوّن وجعله [الله] أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية»[1]، رمزاً كونياً رُكّبت أعضاؤه من أقاليم الأرض جميعها[2] إنما هو أيضاً مؤسس التاريخ على وجه البسيطة وصورة رمزية حية ومكثفة يلتقي فيها الماضي بالحاضر والمستقبل في زمن الأصول، زمن «وحدة الإنسان» واستقراره في عالم الفردوس في جنة عدن. بل هو عند ملتقى شبكة من القوانين والسنن (Codes) يستند إليها المعنى والوجود الإنساني هي ما تتحدد به «آدمية» الإنسان من حيث مميزاته الخَلقية والخُلُقية ومن حيث منزلته البشرية بصفته كائناً يجوع ويعرى ويعطش ويتناسل ويموت ويطمح إلى الخلود وتتجاذبه أسباب السماء والأرض فلا هو كالإله خالد مخلد أو الملائكة خير محض ولا هو شيطان[3].

إن «النص الجامع» Architexte الذي نستند إليه مرجعاً في تحليل مغامرة آدم هو المقطع الثالث من قصته الوجودية (على أساس أن المقطع الأول هو الخلق والثاني هو آدم في الجنان ومقارفته الخطيئة)، ويتألف من روايات عن وهب بن منبه وابن عباس ومحمد بن كعب القرظي وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وابن عمر و«أهل الأخبار» عامة، أو ضمير الأمة متمثلاً في العبارة العامة غير المسندة إلى أحد، «قالوا» وهي المعبرة عن الضمير الجماعي

---

(1) ابن عربي: «الفتوحات المكية»، ج 1، الباب السابع في معرفة بدء الجسوم الإنسانية، ص 257-258. والباب الثامن في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمى أرض الحقيقة. وانظر «المعجم الصوفي» لسعاد الحكيم ص 38، مادة الأب الأول. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 38. وعلي بن الوليد: كتاب الذخيرة في الحقيقة، ص 53، وما بعدها.

(2) انظر الفصل الثاني أساطير الخلق ولا سيما ص 188-190. وقد خلق من قبضة قبضها الخالق أو جبريل «من زوايا الأرض الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها... وعجنها بالماء المر والعذب والملح» (الثعلبي: عرائس المجالس، ص 22). وراجع في ذلك ابن قتيبة: المعارف، ص 9. تاريخ الطبري، ج 1، ص 47-48-61-67-71-80 والثعلبي: قصص الأنبياء الموسوم بعرائس المجالس، ص 22-23 وابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 78-87-97. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 38-41-54.

(3) Luc Benoist: Signes symboles et mythes P.U.F 1975. P. 43.

بل هي ناطقة عن المخيال الجماعي العربي وما أبدعه من منتجات تفاعلت ـ كما قلنا سابقاً ـ مع مبدعات سائر شعوب المنطقة المسماة بالسامية.

والمهم في هذا «النص الجامع» ـ المستقى من قصص الأنبياء والرامي باعتباره خطاباً ملفوظاً ومكتوباً إلى غاية ذرائعية دينية وعظية في المقام الأول ـ ليس بنيته السياقية التركيبية المتعلقة بمغامرته الوجودية على أهميتها الرمزية كما سنرى، بقدر ما هو مجموع «الجداول» (Paradigmes). فهو مجمع تلتقي حوله شبكة من القوانين والسنن المتعددة بتعدد مختلف أوجه الوجود الإنساني والمؤسسة لأصولها المفسرة لأسباب كونها على ما هي عليه ولوظيفتها.

وتتنوع هذه الجداول والمناويل التأسيسية ـ إذا خرجنا عن سياق تركيبها وترتيبها في الخطاب الديني وبنيته الخاصة ـ متوزعة إلى صنفين كبيرين ينتظمان أوجه الوجود وهما الطبيعة وتتعلق بخلق آدم وخلقته والثقافة والحضارة وجميع ما يندرج تحت هذين المفهومين من القوانين الفرعية مثل القرابة والزواج واللباس والطقوس والشعائر وتحديد الفضاء وإدراك الزمان وضروب الإشارة بل أصل اللغة.

إن النص الذي انطلقنا منه مرجعاً(*) هو في اعتقادنا أشبه بفسيفساء من النصوص من مصادر متنوعة تتقاطع وتتجادل. والذي يهمنا فيها ليس البحث عن حقيقةٍ ما تدل عليها أو عن تاريخية ما ترويها، فذلك شأن مؤرخي الأديان وتاريخ الفكر الديني ـ ولسنا من فرسان ذلك الميدان ـ وإنما مختلف الصور الرمزية الأسطورية التي كانت تعمل في وجدان العرب المسلمين ومخيالهم بمختلف ما تشتمل عليه من «جداول» وهي نصوص ينبغي الوقوف إزاءها بكل إجلال لدلالتها على الجهد التأليفي الفذ الذي قام به المفسرون والإخباريون الأوائل ثم أصحاب كتب «قصص الأنبياء» مثل الثعلبي والكسائي وهم يتدبرون بدايات الكون والإنسان في القرآن الكريم والحديث في إطار بيئتهم الثقافية الحضارية[4].

1.1.1.6 آدم الكوني وحواء ورمزيته.

يتمثل هذا الرمز الكلي الكوني الذي هو آدم في أنه قد هبط إلى الأرض على جبل

(*) تاريخ الطبري، ج 1، ص 61-68، انظر الملحق.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس «الباب السادس في حال آدم بعد هبوطه إلى الأرض وما كان منه». ص 30-35 والكسائي: قصص الأنبياء ـ حديث خلق آدم، ص 23-44 وتاريخ الطبري، ج 1، ص 63-68. والديار بكري: تاريخ الخميس 36، ج 1، ص 44.

سرنديب أو نوذ، والجبل بمثابة المحور الكوني لأنه ـ كما رأينا آنفاً[5] الرابط بين السماء والأرض. ولما نزل كان طويل القامة فكان رأسه في السماء يمسح السحاب وكانت رجلاه على جبل. ثم انتقص من قامته إلى ستين ذراعاً. إن النزول ـ وكان بسبب المعصية ـ ضرب من السقوط ومن الانتقاص وكان بداية القلق بعد الطمأنينة والشقاء بعد العيش الهنيء وسيصبح علامة مؤذنة ببداية التشتت بعد الوحدة وحنيناً إلى الفردوس المفقود ورحلة في طلب زمن البدايات والأصول عوداً على بدء.

وانا لنجد تلك الرمزية مضمنة في صورة آدم الكوني الذي جُبل في أساطير الخليقة من زوايا الأرض الأربع ـ ورقم أربعة من رموز الكون وجهاته الأربع ـ كناية عن تمكنه كما نجدها في موضع رأسه وكان في السماء كناية عن اتصاله بالعالم العنوي وفي مستقر رجليه في العالم السفلي على الأرض بينما سائر بدنه في الهواء بين السماء والأرض.

2.1.1.6 رمزية النزول في أسطورة الخليقة.

إن مقطع نزول آدم إلى الأرض في أسطورة الخليقة لهو «تأسيس» أو إرساء لجملة عديدة من «الحقائق المقدسة» ذات الصلة بخلق الكون وخلق الإنسان وأنه مخلوق من طين نفث فيه الباري من روحه ـ وهو على الصعيد الإجتماعي تعليل لأصل جميع المؤسسات الإنسانية أي للثقافة لأن رمزية آدم تقترن بكل سبب من أسباب الحضارة وأصل نشأتها. والنزول في قصة الخليقة من السماء إلى الأرض ـ كما سبق أن رأينا ـ نزول بالمعنيين وحلول بمكان هو بين بين. فلا هو في السماء ولا في الأرض. أصبح آدم ـ وكان في السماء بين يدي الحضرة الإلهية ـ بعيداً عنها لأنه أنزل عن تلك المرتبة وانتقص من طوله ومن شعره «فأصابه الصَّلَع» وصار كائناً ناقصاً لاحتياجه إلى تدبير طعامه وشرابه بالعمل وستر عورته وحاجته إلى اللباس وكان عن ذلك في غنى. إن الدار التي آل إليها آدم من دار النعيم المقيم لهي دار القطيعة بعد الاتصال والفرقة بعد الاجتماع والخراب بعد البناء والموت بعد الولادة[6].

وإليه وإلى حواء صنو نفسه ونصفه تنسب جميع أسباب المعاش على وجه الأرض. فآدم أول من فلح الأرض واستجلب معه الطيب والثمار والحبوب من الجنة ومن دموع ثوريه

---

(5) انظر أعلاه: أساطير مظاهر الطبيعة الفصل الرابع (1.4).

(6) الثعلبي: قصص الأنبياء ص 33-35 وجميع الأمثلة مستقاة منه إلا إذا أثبتنا خلافه. انظر ما نزل مع آدم من أسباب الحضارة في تاريخ الطبري، ج 1، ص 63.

نبت الجاورس. ونبت الحمص من بولها والعدسُ من روثها. كما كانت حواء أول من غزل وآدم أول من حاك الثياب بل أول من ضرب النقود.

3.1.1.6 رمزية مقطع هبوط آدم إلى الأرض في الفضاء المكتوب:

تتقاطع في سياق وصف مغامرة آدم الأرضية مجموعة من الخطابات كالقرآن والتفسير والقصص القرآني والتاريخ لدى الطبري والثعلبي فتشكل خطاباً واحداً متعدد الأصوات ترمز إليه عبارة «قالوا» الضمير الجمعي. وإنه لخطاب المجموعة ولكنه عند الثعلبي أو الكسائي خطاب «أهل السنة» أو «أهل الحق» الذي يطمح إلى أن يكون معبراً عن ضمير الأمة وتصورها لرمزية آدم وهي تختلف اختلافاً بيِّناً عن تصور الشيعة كما رأينا آنفاً[7].

إن مقطع الهبوط من قصة الخليقة ذو دلالة رمزية في الخطاب الإسلامي عامة. ففيه محيت خطيئة آدم بإعلانه الندم والتوبة وطلب الغفران. وفيه كان الميثاق بين الخالق وآدم وشهد فيه وشهدت ذريته بالربوبية لما خرجوا من ظهره كالنمل يدبون فكتبت السعادة لأهل اليمين وكتبت الشقاوة لأهل الشمال فكان اليمين يمناً وبركة وكان الشمال عسراً وبه استقام تنظيم الفضاء من يمين وشمال ومركز وأصل ومنتهى.

وآدم هو الذي بنى البيت نظيراً للعرش يطوف به البشر كما تطوف الملائكة حول «الضُّراح».

كما إن آدم وحواء (وجها الإنسان) هما اللذان بفعلهما الأول قد رسما لذريتهما قانون الزواج وآداب السلوك وآداب التحية عامة مثل التشميت عند العطاس بل وقانون الميراث الإسلامي: للذكر مثل حظ الأنثيين. بل أنت واجد في قصص الأنبياء حتى خطبة زواج آدم وقد «خطبها الله تعالى: الحمد ثنائي والعظمة إزاري والكبرياء ردائي، والخلق كلهم عبيدي وإمائي اشهدوا يا ملائكتي وحملة عرشي وسكان سماواتي إني زوجت حواء أمتي عبدي آدم

---

(7) عن رمزية آدم في قصص الخليقة ضمن التراث الشيعي انظر مثلاً، أبو يعقوب السجستاني: كتاب الينابيع، ص 53: في كيفية ابتداء الإنسان ضمن منتخبات إسماعيلية تحقيق هنري كربان، ط طهران 1961 ورسالة المبدأ والمعاد لعلي بن الوليد أبي الوليد ضمن نفس المجموعة من ص 103 إلى ص 130 وعند المتصوفة: ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1 خطبة الكتاب (وتتضمن الحديث عن نشأة الكون وظهور الكائنات، ص 47-48 وص 230-233 العوالم العلوية والسفلية ونظائرها من الإنسان وص 234 ـ الباب السابع في معرفة بدء الجسوم الإنسانية والباب الثامن ص 257-258 «في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم». وتسمى عند المتصوفة أرض الحقيقة وهو ما يفيد معنى التمكن الذي ذكرنا.

بديع فطرتي وصنع يدي على صداق تقديسي وتسبيحي وتهليلي. ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا﴾»[8].

وآدم أول من قال الشعر بعد مصرع ابنه هابيل قائلاً في شعر عربي من البحر الوافر مع إقواء:

تغيَّرتِ البلادُ ومن عَلَيْهَا   فوجهُ الأرضِ مغبرٌّ قبيحُ
تغيَّر كلُّ ذي طعمٍ ولونٍ   وقلَّ بشاشةُ الوجهِ الصبيحِ
وقابيل أذاق الموتَ هابيل   فواحزنا لقد فُقِدَ المليحُ...

فأجابته حواء على نفس البحر والرويّ.

دَعِ الشكوى فَقَدْ هَلَكَا جَميعاً   بِمَوْتٍ لَيْسَ بِالثَّمنِ الربيحِ
ومَا يُغني البكاءُ عنِ البَواكي   إذا ما المرءُ غُيِّبَ في الضَّريحِ
فَابْكِ النَّفْسَ وانْزِلْ عَنْ هَواها   فَلَسْتَ مُخَلَّداً بَعْدَ الذَّبيحِ

ثم أجابهما إبليس[9].

ولئن كان آدم في جميع ما ذكرنا الأنموذج الأمثل لجميع ما تأسس معه من أسباب الثقافة والحضارة فإن جميع مظاهرها تستند إلى أنموذج أصلي سماوي على أساس التناظر بين الأنموذج السماوي والصورة المحكية على وجه الأرض كما تستند إلى وسيط معلم. وعادة ما يكون جبريل أو ملكاً من الملائكة. وهي تفضي في النهاية إلى التصنيف والتسمية Taxinomie وتأسيس المعنى باعتبار أن الله هو الفاعل في التاريخ.

---

(8) سورة البقرة، الآية 35.

(9) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 61-62. وانظر تاريخ الطبري، ج 1، ص 61-62 (رواية وهب بن منبه) وص 65 رواية ابن عباس. ومن تعليق ابن عباس على هذا الشعر قوله: «من قال إن آدم قال الشعر فقد كذب على الله ورسوله... ولكن لما قتل قابيل هابيل رثاه آدم وهو سرياني وإنما يقول الشعر من تكلم بالعربية. فلما قال آدم مرثيته في ابنه هابيل وهو أول شهيد على وجه الأرض قال آدم لشيث يا بني إنك وصيي فاحفظ هذا الكلام ليتوارثه الناس، فلم يزل ينقله حتى وصل إلى يعرب بن قحطان بن هود عليه السلام وكان يتكلم بالسريانية العربية وهو أول من ركل الخيل وتكلم بالعربية وقال الشعر فنظر في المرثية فإذا هو سجع فقال إن هذا لقوم شعراء، فرد المؤخر إلى المقدم فوزنه فما زادّ فيه ولا نقص حرفاً...» ثم يورد الأشعار.

2.1.6 رمزية قابيل وهابيل صراع الراعي والفلاح.

﴿واتلُ عليهم نبأ ابنَي آدمَ بالحقِّ إذ قرّبا قرباناً فتُقبِّل من أحدِهما ولم يُتقبَّل من الآخرِ قال لأقتلنّك. قال إنما يتقبّلُ اللهُ من المتقين﴾.

(سورة المائدة الآية 27)

* * *

عن وهب بن منبه: «قال قوم من أمة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن قابيل لم يقتل أخاه

هابيل قتل مفنياً ولكنه تناظر معه في الملكوت. وكان قابيل أبعد بالحجة في ذلك فقتله بالحجة.

والغراب عندهم تأويل. ويحتجون أن الأنبياء لا تقتل الأنبياء».

(عن وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 17)

ليس في القرآن الكريم أي ذكر لقابيل أو هابيل كما إنه خال مما نجده في كتب أهل التفسير و«أهل التواريخ والسير» وقصص الأنبياء[1] من التفصيلات والدقائق المتصلة بأسماء الأخوين ونعتهما، وصلة العداء الذي يبدو أنه نشب بينهما حتى أفضى إلى ما أفضى والتي يذكر بعضهم أنها مستقاة من «الإسرائيليات» المستمدة هي الأخرى من تراث الساميين الفلاحين. فما هي أبرز الأحداث والسمات في قصة قابيل وهابيل؟ وما هي مختلف السنن أو القوانين التي تنتظم مادتها القصصية في خطاب غدت معه ذات دلالة رمزية بالغة في المجال السامي وفي التراث العربي الإسلامي كما يشهد بذلك نقد النصوص نقداً داخلياً وخارجياً؟[2].

---

(1) اعتمدنا في تحرير هذا القسم تاريخ الطبري، ج 1، ص 68. وما بعدها وكان قابيل عنده صاحب الزرع وهابيل صاحب الغنم (ص 69) ونصوص الثعلبي عرائس المجالس، ص 37-39 والكسائي قصص الأنبياء «حديث قابيل وهابيل» ص 72-73. وابن كثير: البداية والنهاية، ج 1، ص 92-93. والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، ج 1، ص 59.

(2) في الأسطورة السومرية ينتصر المزارع الفلاح «أنكيدو» على «دوموزي» الراعي. أما في الأسطورة العبرانية فالغلبة للراعي. انظر: صمويل كريمر: من ألواح سومر - ترجمة طه باقر، ص 182 وسفر التكوين 1-11 وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى ص 341-351.

تتجاوب في قصة قابيل وهابيل ـ كما وصلتنا في مختلف رواياتها ـ أصداء عديدة لأنها مجمع تلتقي فيه وتتقاطع خطابات متعددة المصادر تنتظمها قوانين شتى وتستوجب أن نفك دلالتها بناء على وجود مراتب معنوية متعددة بتعدد قوانين انتظامها ويمكن أن نقرأها تبعاً لتلك المستويات ومنها النفسي والإجتماعي ـ الثقافي ومنها الانثروبولوجي. ولعل احتمالها التأويلات العديدة هو الذي يفسر لنا لماذا كانت هذه الأسطورة في عديد الثقافات قصة رمزية من حيث شخصياتها وجميع أحداثها.

تمتاز قصة قابيل وهابيل في الخطاب الديني، لاسيما ضمن كتب قصص الأنبياء وبالنظر إلى مجموع الروايات الإسلامية إذا نظرنا إليها بصفتها نصاً واحداً ونقدناها نقداً داخلياً، بأن لها مستويات عدة:

ـ فقصة قابيل وهابيل في مستوىً من مستوياتها قصة أخوين متنافسين على امرأة أيهما يفوز بها.

ـ وعبر قابيل وهابيل، الراعي والفلاح ـ واختلاف الروايات بشأن تحديد أيهما كان صاحب الزرع وأيهما كان صاحب الضرع أمر ذو دلالة حضارية ـ يتقابل وجهان من أوجه المعاش ونمطان من أنماط الإنتاج.

ـ بل إن في القصة بعداً آخر هو البعد الديني الأخلاقيُّ لأن كليهما يتقدم بقربان من جنس عمله واختصاصه إلا أن هابيل يقدم أفضل ما لديه فيقبل منه ولا يفعل هابيل فعله فيرد عليه.

وتنتهي أحداث القصة بانتصار هابيل على قابيل أخلاقياً لقبول قربانه ولكنها تنتهي من حيث أحداثها بشدخ قابيل رأس أخيه هابيل وبفراره وعقابه أي بانتصار الراعي على الفلاح على صعيد الواقع وباتخاذه بيت نار للعبادة.

وتُطرح بين بداية القصة ونهايتها جملة من القضايا توسع من أبعادها فتتجاوز كونها سرداً لما وقع بين قابيل وهابيل لتدبُّرِ مجموعة من المسائل الأخرى منها قضية الزواج وكيف بدأت. فتحل قضية الزواج بالمحارم وهي قضية من القضايا الأنثروبولوجية التي اعتبرت بداية انتقال الإنسان من الطبيعة إلى الثقافة عند ليفي ستروس.

أما الطريقة الأولى فهي المستفادة من رواية ابن عباس وقضية مولد التوائم إثر كل حمل حملته حواء وزواج كل من قابيل وهابيل لا بتوأمته ولكن بتوأم الآخر.

أما الطريقة الثانية فهي المستفادة من رواية جعفر الصادق وهي تسم القصة بمسحة شيعية تنزه الأئمة عن أن يزوجوا الابن بأخته ولذلك ترى قابيل يتزوج جنية من الجن في صورة إنسية اسمها «عمالة» ويتزوج هابيل جنية أخرى اسمها «تركة»[3]. وهكذا تضطلع الأسطورة بإحدى وظائفها ألا وهي الوساطة Médiation بالمعنى المنطقي كما عند ليفي ستروس.

ولنا في القصة موقفان من قضية القتل ودلالتان. أما أصحاب المذهب الأول فيقولون بأن قابيل قتل هابيل أولَ شهيد بسبب فعل إبليس ـ لعنة الله عليه ـ وقد عمد إلى طائر فرضخ رأسه بحجر[4] وكان له في ذلك معلّماً أول ـ لأنه علمه طقوس الدفن ـ أو بأن بعث الله غرابين فاقتتلا، فقتل أحدهما صاحبه ثم حفر له بمنقاره ورجليه ثم واراه التراب[5] يقولون إن الحادث قد تم إما على جبل نوذ أو على عقبة حراء وسواء اعتبرنا نسبة المكان إلى الهند (نوذ) أو إلى بلاد الإسلام (عقبة حراء) أو مسجد البصرة (في الرواية الشيعية المنسوبة إلى جعفر الصادق) فقد ارتبطت القصة بالمكان المقدس جبلاً أو مكاناً للتحنث والعبادة..

أما أصحاب المذهب الثاني فيقولون إن قتل قابيل لهابيل لم يكن «قتلاً مفنياً» وإنما قتلاً على أساس التناظر في العلم وغلبة الحجة الحجة لأن الأنبياء لا يقتل بعضهم بعضاً[6].

ونخلص من جميع ما سبق إلى نتيجتين: أولاهما أن قصة قابيل شبيهة بقصة آدم وحواء في أن لها ظاهراً وباطناً. وسواء حملها القارىء على معناها الظاهر باعتبارها حقيقة تاريخية أو على معناها الباطن باعتبارها من باب التمثيل، فإن لها دوماً دلالة رمزية.

أما النتيجة الثانية فتتمثل في أن هذه الأسطورة ـ مثل قصة آدم أبي البشرية ـ تختزل التاريخ اختزالاً، فأحداثها تبدأ مع بداية الخليقة وخلق الإنسان إلا أنها تحكي طوراً راقياً من أطوار البشرية يعتمد الفلاحة وتربية الماشية، وهي مرحلة متطورة جداً بالقياس إلى

---

(3) اعتمدنا نص الثعلبي وهو جامع لروايات عن محمد بن إسحاق وعبدالله بن عمر وجعفر الصادق ونص ابن كثير وفيه رواية عن السدي مصدرها ابن عباس وعن ابن مسعود وثالثاً للديار بكري وفيه رواية عن علي بن أبي طالب.

(4) الديار بكري: تاريخ الخميس، ج 1، ص 60.

(5) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 39.

(6) انظر وهب بن منبه، كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 17.

تاريخ البشرية. فلقد ظهرت فيها بعضُ الشعائرُ والطقوس ممثلة في تقديم القرابين النباتية والحيوانية وطقوس الدفن بواسطة الغراب المعلم. وقد رأينا آنفاً أن الطائر عامة وكل ذي جناح واسطة بين العالمين العلوي والسفلي، ويصدق هذا بصفة خاصة على الغراب «الكاهن» وبه كانوا يستدلون في الزجر والكهانة فيتفاءلون أو يتشاءمون. وربما كان طائراً مقدساً عند العرب القدامى ولذلك رأيناه دليلاً لعبد المطلب على موضع زمزم ودليلاً لأم صالح على زوجها «كانوه» أبي النبي صالح قبل مولده[7].

وقد بينت بعض الدراسات المقارنة وجود أصول لهذه الأسطورة قديمة وأن الأسطورة التوراتية لها أصول سومرية قديمة تؤلف بين مصدرين اثنين أو أسطورتين قديمتين اثنتين:

أما الأولى فهي قصة الإله دوموزي (تموز) الإله الراعي وانكيدو صاحب الحقل ومفادها أن إنانا/عشتار اختارت أنكيدو بينما اختار أخوها أوتو إله الشمس «الموكل بأرض الأرز» دوموزي دون أن تشتمل القصة على تلك النهاية المفجعة المتمثلة في قتل الأخ أخاه[8] والصلة بين النار ـ التي التهمت القربان ـ والشمس واضحة كل الوضوح.

وأما الثانية فأسطورة طقوسية يدعو فيها قابيل أخاه للذهاب إلى الحقل مع خرفانه فيضحي به قرباناً حتى تخصب الأرض من جديد[9].

وبينما تنتهي الأسطورة السومرية بانتصار الأخ المزارع ينتصر الراعي في الأسطورة العبرية[10].

ونجد «تنويعاً» آخر على قصة قابيل «الرجل الأشقر»، «أشوه الصورة» و«هابيل» «الرجل الأبيض» لدى القائلين بمذهب ماني في أسطورة مروية على نسق مختلف يحل فيه الزواج بالمحارم وأن قابين قد نكح أمه وأولدها هابيل ثم أولدها بعد ذلك جاريتين هما

---

(7) انظر وظيفة الغراب في أساطير الحيوان، ص 362.

(8) Hook: Middle Eastern mythology, p. 34-35.

و Bottéro: Naissance de Dieu, La Bible et l'historien, p. 155-251.

(9) Hook المصدر السابق، ص 123-124.

(10) فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، ص 341-353.

ويقول بعض الباحثين بأن مدوني العهد القديم لا سيما في مرحلة الأسر البابلية قد اعتمدوا هذه المواد ـ وهي التي تتجلى في وجود نصين اثنين في بداية سفر التكوين عن قصة الخليقة ممثلين لحضارتين مختلفتين. انظر الإحالة رقم 8.

«حكيمة الدهر» و«ابنة الحرص» وأن الأولى تزوجت قايين والثانية تزوجت هابيل فوقع عليها ملك أولدها فظن هابيل أنها ولدت من قايين فاشتكاه إلى أمه فغضب قايين لذلك وعمد إلى هابيل فدمغه بصخرة وقتله[11].

ومهما يكن من أمر فأسطورة قابيل وهابيل بمختلف رواياتها ومصادرها ورموزها تؤسس بداية مجموعة من «الحقائق» البشرية والمؤسسات الإنسانية منها اكتشاف الجنس والموت والقتل وظهور الطقوس. والطريف أن معنى الصراع الذي يتخللها في جميع رواياتها قد تنوع بحسب الحضارات التي احتضنتها فلم يزدها ذلك إلا توسعاً في دلالتها الرمزية فكانت دلالة نفسية إجتماعية ثقافية أنثروبولوجية.

(11) انظر ابن النديم: الفهرست ص 331 وما بعدها: في ابتداء التناسل على مذهب ماني.

3.1.6 إدريس أول من خط بالقلم :

هو شخصية نموذجية أخرى وبؤرة تتجمع حولها مجموعة من الرموز في حضارات مختلفة. فهو عند «أهل العلم بأخبار الماضين» وفي قصص الأنبياء إدريس بن يرد واسمه اخنوخ وإنما سُمي إدريس لكثرة درسه الكتب وصحف آدم، وشيث وأمه أشوت وبعضهم يوحده بأخنوخ Enoch النبي الذي يتحدث عنه العهد القديم[1] أو بهرمس الهرامسة رمز الحكمة عند قدماء المصريين ـ ويسمى عندهم تحوت ـ ولدى اليونان معلماً للحضارة أي رمزاً من رموز البطولة الإنسانية.

وكان إدريس أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر في علم النجوم والحساب بعثه الله إلى وُلْد قابيل ثم رفعه إلى السماء[2]. وعن وهب بن منبه أنه «أول من كتب بيده من أهل الدنيا» أنزل عليه أ ب ج د إلى آخرها وأول من كتب وقرأ[3]. وهو في قصص الأنبياء النبي الذي طلب منه الملاكان هاروت وماروت الوساطة لدى الباري بعدما ارتكبا ما ارتكبا من الإثم ليشفع لديه وأنه زار الجنة وجهنم ورفع في النهاية إلى السماء وأنه منها في درجة علية[4].

وإدريس عند بعضهم شخصية رمزية أخرى فهو أيضاً نبي الصابة (= الصابئة) المكذبين بنبوة إبراهيم وهو هرمس البابلي المصري اليوناني. ونظيره في الكواكب عطارد المسمى باليونانية «هرمس». ونجد هذه الرمزية في قصص الإسراء والمعراج الممثلة هي الأخرى لجانب وافر من رموز خيالنا العربي الإسلامي الجماعي. ويتنزل إدريس ضمنها في السماء الرابعة.

---

(1) انظر مثلاً «كتاب أخنوخ» The Book of Enoch وهو مترجم عن الأصل الحبشي ط أكسفورد 1912.

(2) الثعلبي: عرائس المجالس ص 42 والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 38-42.

(3) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 22. وانظر الكسائي قصص الأنبياء ص 81. والشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 45 والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 38-42 وعبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء، ص 44-49.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 42-43. و Dumesnil: Mythes et rites de canaan p. 72

4.1.6 نوح أبو البشرية الثاني والطوفان وتجدد الخليقة.

لقد عَمَّر نوح أبو البشرية الثاني إذا ما عددنا آدم أباً لها أول ألف سنة إلا خمسين عاماً[1]. وقصة بنائه السفينة تحسُّباً للطوفان امتثالاً لأمر علوي مفارق هي قصة خروج الحياة من الموت وتدمير جميع الكائنات الحية على وجه البسيطة لتطهيرها مما علق بها من أدران وبداية دور آخر جديد تتجدد فيه الخليقة وتتطهر بالماء. بل هو أيضاً أبو سام وحام ويافث وعن ثلاثتهم تفرع جميع البشر وتوزعوا في جميع أنحاء المعمورة.

ولقد أبدع خيال القصّاص في وصف قصة الطوفان حاشدين أثناء عرض مختلف أطوارها وجزئياتها تفاصيل لا وجود لها أصلاً في القرآن الكريم، وبنوا مادتها بناء من نصوص عديدة تتألف من مفردات أسطورية عديدة تتقاطع وتتجادل. لكن لنبدأ بتقديم سريع لأبرز أطوارها وتتمثل في دعوة نوح قومه إلى الإيمان وإعراضهم عنه واستهزاؤهم به وإذايتهم إياه ودعاؤه عليهم بالتباب والدمار واستجابة الله لدعائه. ثم أمره إياه ببناء السفينة استعداداً للطوفان وبأن يحمل فيها من كل زوجين اثنين ثم حلول الطوفان ثم انحسار الماء عن اليابسة واستواء السفينة على الجودي وإرسال الغراب فالحمامة والإيقان بالخلاص والنجاة.

ولكثير من الشعوب القديمة أساطير موضوعها الطوفان. ولا تهمنا حقيقة الطوفان التاريخية إنما الذي يهمنا هو الأبعاد الأسطورية الرمزية لقصة نوح سواء في رمزية جزئياتها مثل السفينة وصفتها وركابها ونظم أحداثها، أو في رمزية القصة كلها ووظيفتها في تشكيل رؤية للماضي والحاضر. ونحن نستند في دراستنا هذه لقصة الطوفان على نصين اثنين هما نص الثعلبي ونص الكسائي والثاني أكثر اعتماداً على أقوال «أهل الكتاب» من الأول. وإمعاناً في إيراد العناصر الأسطورية منها.

1.4.1.6 [سفينة نوح أنموذج سماوي ورمز كوني]

«قال (نوح) يا رب كيف أتخذ هذا البيت؟

(1) انظر القصة ضمن أخبار عبيد بن شرية الجرهمي - ص 22 وابن قتيبة: كتاب المعارف ص 12-14. والثعلبي: عرائس المجالس ص 46-51 «مجلس في قصة نوح عليه السلام». والمسعودي: مروج الذهب ط بلا، ج 1 ص 41-44 والديار بكري: تاريخ الخميس ج 1، ص 68 وانظر قصة الطوفان في الأساطير العالمية السومرية/ألواح سومر 251/259 وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى: «سفر الطوفان» ص 199-280.

قال: اجعله أزورَ على ثلاث صور رأسه كرأس الديك وجوفه كجوف الطير وذنبه كذنب الديك مائلاً. واجعلها مطبقة واجعل أبوابها في جنبيها واجعلها ثلاث طبقات واجعل طولها ثمانين ذراعاً وعرضها خمسين ذراعاً وطولها في السماء ثلاثين ذراعاً والذراع إلى المنكب. هذا قول أهل الكتاب»[2].

2.4.1.6 [المعلم السماوي].

ثم بعث الله جبريل يعلم نوحاً صنعة الفلك. «وجعلها سبعة أطباق لكل طبقة باب وعلق على تلك الأبواب قناديل... ولما فرغ في بنائها وقع العث فيها فشكا ذلك إلى الله تعالى فأوحى الله إليه يا نوح أنه ليس تبقى السفينة على صحتها إلاّ أن تسمِّر فيها أربعة مسامير وتكتب عليها أسماء أصحاب محمد (صلعم) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ففعل ذلك نوح عليه السلام فصحت السفينة»[3].

3.4.1.6 [صفة السفينة وركابها].

«فلما كان مستهل شهر رجب نودي من التنور قم يا نوح فاحمل في سفينتك من كل زوجين آثنين. فحمل في الباب الأول الرجال وجسد آدم وهو غض لم يتغير منه إلا أظافره فإنها اخضرت من غير رائحة وحمل فيه أيضاً تابوت آدم عليه السلام وفيه عصيّ الأنبياء وعدد العصي ثلاثمائة وثلاثة عشر عصاً للمرسلين مكتوب على كل عصاً منها اسم صاحبها.

وحمل في الباب الثاني النساء وفيه امرأته وبناته وحمل فيه جسد حوى (كذا)
وحمل في الباب الثالث الوحوش والدواب وجميع الأنعام.
وحمل في الباب الرابع الطير وأجناسها والهوام الطائرة وغير الطائرة.
وحمل في الباب الخامس السباع وكل ذي ناب ومخلب.
وحمل في الباب السادس الحية والعقرب.
وحمل في الباب السابع الفيل ذكراً وأنثى والأسد ذكراً وأنثى، ونوح واقف على صدر السفينة وهو يقول: اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها[4].

قال ابن عباس: أرسل الله المطر أربعين يوماً وليلة فأقبلت الوحوش والطير والدواب

---

(2) الثعلبي: عرائس المجالس ص 48.

(3) الكسائي: قصص الأنبياء ص 92-93.

(4) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 94.

إلى نـوح حين أصـابها المـطر وسخّرت لـه فحمل منهـا من كـل زوجـين اثنـين[5]: «السبـاع والدواب في الطبقة الأولى وجعل الوحوش في الـطبقة الثـانية وركب هـو ومن معه من أولاد آدم في الطبقة العليا وجعل الذرة معه في الطبقة العليا شفقة عليها لئلا يقتلها شيء[6].

وكـان نوح إذا أراد أن تـرسو السفينـة قال بـاسم الله فرست وإذا أراد أن تجـري قال باسم الله فجرت على الماء».

وقد اختلفت الروايات بشأن عدد ركاب السفينة أهم سبعة أم ثمانية أم عشرة أم ثمانٍ وسبعون أم ثمانـون. ولا شك أن ذلـك راجع إلى رمـزية الأعـداد وهي رمزيـة تنتظم جميـع عناصر نعت السفينة، فالسبعة رمز عدد أيام الخليقة وما يناسبها في الرمزية الكوكبية أما رقم ثلاثة فهو يمكن أن يكون بعدد «طبقات الكون» إذا قسمناهـا إلى سماء وأرض ومـا بينهما أمـا عدد راكبيها فهو بعدد اللغات التي تكملت بها البشرية بعد تبلبل الألسن ببابل ولا شك أنها تنطوي على رمزية أخرى تتمثل في ترتيب ما فيها من المخلوقات بحسب جنسهم[7].

4.4.1.6 [الطوفان عملية خلق جديد]

إن قصة الطوفان هي قصة هلاك البشرية إلا أنها في المقابل قصة مخاض بشرية جديدة على مستوى الطبيعة وفي سفينة نوح وبعد انزياح الماء:

فخلال فوران الماء المطهِّر من السماء والأرض نشهد عملية زواج بينهما أي بين الأعـلى والأسفل مثلما تصورها أساطير الخلق الأولى ولا سيما السـومرية بالتقـاء مياه «الأبسـو» أي ماء السماء العذب ومياه الأرض و«تيامـات» أي مياه المحيط المـالحة. وعبـارة الثعلبي «التقى ماء السماء وماء الأرض»[8].

«والتقى المـاء على أمـر قد قـدّر فكان مـاء السماء أخضر ومـاء الأرض أصفر متفجـراً وأخذت المياه في التدارك ترمى، والملائكة من خلالها، بالبروق الخواطف والرعـود القواصف وابتدر الطوفان من كل جانب ومكان وملائكة الغضب تضرب بأجنحتها»[9].

(5) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 48.

(6) المصدر السابق، ص 49.

(7) المصدر السابق، ص 49.

(7) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 49 وقد أبقينا على ما فيه وما في كتاب الكسائي من أخطاء في الرسم واللغة.

(8) الثعلبي: قصص الأنبياء، ص 50.

(9) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 95.

وفي سفينة نوح نشهد عملية خلق أسطورية عجيبة هي خلق الخنزير من الفيل والسنّور من الأسد. وصورة ذلك أنه لما كثرت أرواث الدواب «أوحى الله إلى نوح أن أغمز ذنب الفيل فغمزه فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث فأكلاه».

فلما كثرت الفار (كذا) في السفينة وجعل يقرض حبالها بعد أن توالد في السفينة «أوحى الله تعالى إلى نوح أن اضرب بين عيني الأسد فضرب فخرج من منخره سنور وسنورة فأقبلا على الفار فأكلاه»[10].

أما بعد الطوفان فإننا نشهد خلقاً جديداً لأن شعوب الأرض قاطبة قد تفرعت في القصة عن أبناء نوح وكان أصل اللعنة التي حلت بحام فاسود وجهه أنه «جاز إلى امرأته ليلاً» وكان ذلك عليه محظوراً فدعا عليه أبوه بسواد الوجه وأن يكون عبداً لأخيه[11]. وعن ابن قتيبة ـ من التوراة ـ أن حاماً غرس كرماً ثم عصر من خمره وشرب وانتشى وتعرى وأطلع أخويه فستراه[12]. ولعل وظيفة هذه الأسطورة العبرانية تتمثل في تبرير استعباد العبرانيين للكنعانيين.

5.4.1.6 [طواف السفينة حول الكعبة]:

«دار الماء على البيت وعلى المسجد فلم يعلُهُ وبقي ما فوقه هواء. وأنه لما آن وقت الحج قذفت الرياح بالسفينة إلى البلد الحرام فطاف نوح بالبيت أسبوعاً. ثم قال نوح لبنيه: إنكم في حج فاعتزلوا النساء»[13].

إن هذه الأسطورة ذات الجذور السومرية القديمة والتي انتقلت إلى البابليين ثم إلى الكنعانيين ثم إلى العبرانيين[14] لتدل على جهد فكري لتفسير التنوع المشاهد على وجه

(10) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 51.

(11) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 23. والثعلبي: عرائس المجالس ص 49، وما بعدها.

(12) عن ابن قتيبة في كتاب المعارف ص 12 «ملعون حام عبد عبيد يكون لإخوته» وانظر في ذلك الكسائي: قصص الأنبياء، ص 99. والمسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 42-43.

(13) وهب بن منبه: المرجع السابق، ص 23.

(14) للمقارنة انظر بطل قصة الطوفان السومري «زيو سدرا» وبطل أسطورة الطوفان البابلية «أوتنابشتيم» ضمن ملحمة جلجامش في كتاب كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر الفصل الثامن عشر، ص 251-260 والحادي والعشرون 303 وما بعدها. Hook: Middle Eastern mythology p. 133-136 ويقيم جدولاً يقارن فيه بين أحداث الطوفان السومري والبابلي وروايتي العهد القديم المختلفتين عن الطوفان. وفراس سواح: مغامرة العقل الأولى 205-209.

الأرض وتـوزع البشرية في أرجـائها، إلا أنـه قد تم استيعـابها وتمثلهـا في الثقـافـة العـربيـة الإسلامية بأن تراكبت عليها رموز إسلامية مثل ما ترمز إليه المسامير الأربعة التي كتب عليهـا أسماء الخلفاء الراشدين ولا شك أنها متأثرة في ذلك ببنية بعض الأساطير الشيعية كما رأينا في أساطير الخلق والأصول.

فنوح أول رسول يـرسل إلى البشر بعـد أن تكررت الخـطيئة عـلى وجه الأرض بمقتـل قابيل، وفي القصة الإسلامية يصبح نوح شخصية إسلامية وتصبح معها سفينته ـ رغم بعض صفاتها التي تشي بأنها رمز كوني بسبب رمزية عدد طبقاتها الثلاث أو أبوابهـا السبعة ـ سفينـة سنية تحفظها من العثّ مسامير أربعة كتبت عليها أسماء أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وتـطوف حول الكعبة.

5.1.6 [سام وحام ويافث أبناء نوح وتفرقهم في الآفاق وأساطير الأرض الموعودة].

وبانتهاء الطوفان تبدأ البشرية عهداً جديداً وتفيدنا الأساطير بعد ذلك أن جميع ما على وجه الأرض من البشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم بعد الطوفـان إنما هم ذريـة نوح، وأن كـلا منهم قد سلك وجهـة معينة مستـدلاً بإحـدى الريـاح الأربع ألا وهي الصبـا والـدبـور والشمال والجنوب[15].

ولما كان بعض الإخباريين يصـل نـسب أهل اليمن بيعـرب بن قحطان بن هـود فإنهم جعلوا أهل اليمن ينزلون بموطنهم الذي صار يـسمى اليمن سيـراً وراء الريـح بعد أن نبههم الهاتف في المنام. ولذلك فنحن واجدون الحلم وسيطاً يقود النبي/الجد ويلهمه الوجهـة التي ينبغي سلوكها. فقد رأى هود في منامه آتياً أتاه يدعوه إلى أن يتبع رائحة المسك فقال له: «يا هـود إذا ضربت رائحة المسك إليك أو إلى أحـد من ولدك من نـاحيـة من نـواحي الأرض فليتبـع تلك الناحيـة من وجدَ رائحـة المسك ذلـك النسيم حتى إذا كف عنـه نـزل فـذلـك مستقره». «ثم أتاه آت في الليلة الثانية محدداً له وجهته وأنها البيت العتيق».

قال وهب: «إن يعرب بن قحطان بن هود النبي عليه السلام وجد رائحة المسك فقال له هود: أنت ميمون النقيبة يا يعرب أنت أيمن ولدي مر فإذا سكن عنك ما تجد فانزل عـلى اليمن ولا تمـر فإنها لكم خـير وطن وجاور بيت بـأخْيَر جـوار فصار يعـرب بمن تبعـه من بني

---

(15) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 30-31 ووهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 12 والمسعودي: مروج الـذهب، ج 1، ص 43.

قحطان وبني عابر ومن خف معه من بني أرفخشذ فساروا في جمع عظيم ووجوه أهل بابل».

وتأسيساً على ما تقدم فإن يعرب بن قحطان في هذه الأسطورة جد أهل اليمن وأول من نطق بالعربية بعد تبلبل الألسن في بابل[16] وأول من ركب الخيل[17]، وفيها تتحدد منازل قبائل العرب الأولى من أبناء سام وهي عندهم عملوق وطسم وجديس وقطورا ورائش. فعملوق جد القبيلة أول من خرج من اليمن وشَخَصَ إلى أرض تهامة وقصد مكة ونزل بها «وتبعه طسم حتى نزل الطائف وأرض جو التي سميت فيها بعد باليمامة على نعت الجارية الشهيرة زرقاء اليمامة. وتبعتها جديس وجاورتها.

ثم سار قطورا ورائش حتى نزلوا بأجياد وكان جرهم بن قحطان عامل يعرب بن قحطان على الجميع بمكة»[18].

وعلى هذا النحو الخيالي العجيب تضطلع الريح بدور أسطوري تتحكم الطبيعة ضمنه في الثقافة فتحدد منازل جميع البشر على وجه الأرض ومنازل «العرب البائدة» أو العاربة و«العرب الباقية» أو المستعربة. وعليه فجميع البشر من أب واحد هو آدم ثم من أب البشرية الثاني الذي هو نوح وكانوا في الزمن الأول - زمن البدايات - يتحدثون لغة واحدة قبل أن تتبلبل ألسنتهم ببابل»[19]. وهكذا، فإن مختلف ما استعرضنا من النماذج الأسطورية السامية بشخصياتها الفذة وأعمالها الخارقة لتعبر عن جهد فكري لتأسيس بدايات كل حدث ثقافي حضاري.

فمغامرة آدم على وجه الأرض بعد النزول من السماء قصة رمزية تتنزل في زمن البدايات لتفسر لنا الفرقة بعد الاجتماع والتنوع بعد الوحدة أيام كان آدم ممثلاً لوحدة الإنسان قبل التشاجر بالأكل من الشجرة الممنوعة ومحاولته مفارقة إنسانيته بالبحث عن

---

(16) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 29.

(17) الثعلبي: ص 39. وفي رواية أخرى أنه إسماعيل ويكون للتنافس بين عرب الجنوب وعرب الشمال ذا دلالة.

(18) التيجان، ص 176-177. انظر رواية أخرى تحدد منازل القبائل: البلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 4-5.

(19) فاللغة من علامات تجلي المقدس بل هي تتناظر وإياه في أنها شاهد يعبر عن غائب تستوي في ذلك الكلمة المنطوقة الخالقة والمكتوبة. والحنين إلى لغة الأصول حنين إلى زمن أسطوري أول، زمن وحدة الإنسان ووحدة الكون ولذلك كانت لغة كل قوم لغة مقدسة ولغة الأصول ولغة الجنة. انظر قصة تبلبل الألسن في بابل في مواضع عديدة منها الثعلبي: عرائس المجالس، ص 84-85 والمسعودي: مروج الذهب، ط بلا، ج 2 ص 260 وأخبار الزمان المنسوب للمسعودي، ص 104.

المعرفة أو الخلود. كما تمثل من خلال نص «الكسائي» رمزاً سياسياً. وتدخل الأسطورة ضمن جدل عقائدي بين أهل السنة والشيعة زمن انتصار المذهب الشيعي في القرن الرابع الهجري حول النبوة والخلافة والإمامة. وذلك من خلال تصوير آدم نبياً معصوماً أو غير معصوم. كما إنها قصة تضفي على الوجود الإنساني معنىً غير الذي تضفيه المسيحية مثلاً. فآدم قد تلقّى كلمات من ربه بالتوبة عما ارتكب من عصيان فغفر له ذنبه. ولذلك فمفهوم الخطيئة المسيحي مختلف جوهرياً عن مفهوم التوبة والغفران الإسلاميين.

أما قابيل وهابيل فيمثلان صاحب الضرع والزرع ومرحلتين من مراحل تاريخ البشرية. وإدريس بطل معلم لأسباب الحضارة علاوة عن كونه «أول من خط بالقلم وخاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر في علم النجوم والحساب»[20].

أما قصة نوح وقد رأينا لها مثيلاً في ثقافة وادي الرافدين فهي دور آخر من أدوار الدمار الشامل والخلق الجديد ومنوال (Pattern) لما يروى عن تجارب الأنبياء مع أقوامهم ضمن الخطاب الديني ولا سيما في «قصص الأنبياء» في سياقات تاريخية إجتماعية وحضارية جديدة.

وبناء على ما ذكرنا يمكن القول إن لتلك الأساطير في كتب التاريخ/قصص الأنبياء وعلى وجه العموم في النصوص «ذات السلطة» في المجتمع وظيفة تأسيسية. فهي تتحرك باعتبارها رموزاً حُملت في نظام الثقافة العربية الإسلامية بمضامين جديدة تراكبت على القديمة وهي تضع علامات للمعنى في جميع مناحي الحياة الطبيعي منها والثقافي الحضاري.

---

(20) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 42. وانظر مقال: Jean Claude Vadet.
La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez Al Kisa'i.

2.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

0.0 نظرية الأنساب بين التاريخي والأسطوري.

دأب النسابون والرواة والإخباريون على تقسيم العرب إما إلى طبقتين هما العرب البائدة والعرب الباقية أو إلى ثلاث طبقات هي العرب البائدة والعرب العاربة والعرب المستعربة، ويُرجع النسابون العربَ الباقية إلى جذمين كبيرين هما قحطان ويزعمون أنه جد العرب العاربة وعدنان ويزعمون أنه جد العرب المستعربة[1].

ولئن كانت عبارة «العرب البائدة» غير مشكلة لأنها تطلق على أقوام العرب الذين انقرضوا وأشهرهم عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعمالقة ـ ولنا عنهم أخبار تاريخية تعين منازلهم وتشهد بصحتها النقوش والآثار المعمارية كما يشهد بها المؤرخين من العرب وغير العرب[2]، وأخرى أسطورية وصلتنا في ضروب من الخطابات شتى ضمن كتب الأخبار والسير والأدب والتاريخ والتفسير ـ فإن تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة إنما هو تقسيم لغوي تاريخي جغرافي: فهو لغوي تاريخي لأنه يقوم على اعتبار العرب العاربة أقدم في التكلم باللسان العربي. وهو جغرافي لأنه ينطوي على تقسيم للعرب إلى قحطانيين ومنازلهم جنوب الجزيرة وعدنانيين ومنازلهم في شمالها.

أما «العرب العاربة» فنعت يطلق أحياناً على العرب البائدة باعتبار عراقتها في النطق باللسان العربي أو يطلق على «القحطانيين» وينسبون إلى يعرب بن قحطان «أول من نطق بالعربية» ـ ومنازلهم الجهات الجنوبية من شبه الجزيرة العربية أي اليمن.

---

(1) انظر وهب بن المنبه التيجان في ملوك حمير ص 30 يستعمل «المتعربون» يطلقها على «أبناء سام». وابن النديم: الفهرست ط فلوغل ص 5 ـ البلاذري: أنساب الأشراف ج 1 ص 5 «تكلمت العرب العاربة بالعربية حين اختلفت الألسن ببابل».

ابن خلدون: «العرب العاربة طسم وعاد وجديس وعملاق وجرهم وثمود وعبيل ووبار وسائر العرب الباقية إلى هذا الوقت وهم ولد قحطان ومعد» ابن خلدون: كتاب العبر ط بولاق ج 2 ص 236.

جواد علي: المفصل ج 1، ص 229-265 ـ توفيق برو: تاريخ العرب القديم: ص 54-58.

(2) في التوراة ذكر لعمليق، عدوة بني إسرائيل ـ وفي بعض المصادر اليونانية اشارات إليهم لدى أبي التاريخ هيرودوت والرحالة اليوناني إسترابون. وانظر مقدمة ماكسيم رودنسون لكتاب «داغورن» Dagorn: la Geste d'Ismaël.

وأما «العرب المستعربة» فقد أطلق على «العدنانيين» عرب الحجاز ويقول الإخباريّون أنهم ينسبون إلى إسماعيل وكانوا يزعمون أن لسانه اللسان السرياني وأنه تزوج من جُرْهُم أخذ عنهم لسانهم - والحال أن هذه المقابلة بين قحطان وعدنان محل نظر لا سيما وقد أرجعوا هذين الجدين إلى سام بن نوح وكذلك فعلوا مع جد العرب البائدة. لكن ترى هل نحن إزاء شخصيات تاريخية أم أسطورية؟ إن طرح هذا السؤال معناه أننا نضع ما دُوّن عن أنساب العرب وما وصلنا عنهم من أخبار موضع التساؤل. وقد درسها أحد الباحثين دراسة مستوفية[3] تبيّن مدى ما يحوم حول أقدم الأنساب من شكوك.

فقد قامت تلك النظرية على أن العرب قاطبة من نسل سام بن نوح وأن العرب البائدة من نسل إرم بن سام أو من نسل لاوذ بن سام. وأن العرب الباقية من سلالة ارفخشذ بن سام[4]، وعن جذم قحطان تفرع عرب الجنوب وعن جذم عدنان تفرع عرب الشمال. ولكن الدارسين بيّنوا أن جداول الأنساب التي وضعها النسابون العرب متصلة مستوفاة لا انقطاع فيها ولا نقص، وأنها تقوم على رابطة الأبوة فتنسب جميع القبائل إلى أب واحد (مثل كلب وتميم والأوس والخزرج وقيس) باستثناء طائفة من القبائل شأن تنوخ وغسان - اسم ماء - أو العبّاد بالحيرة.

وقد أصبح من الواضح البيّن أن المطاعن على هذه النظرية عديدة منها ما ذكره القدماء ومنها أن تلك النظرية لا تستقيم أمام النقد الحديث: فلقد كان القدامى قد وقفوا منها موقف الشك. من ذلك قول ابن عباس «إن الرسول كان يقول إذا بلغ نسبه إلى عدنان أو أدد: من ها هنا كذب النسابون»[5] أو قول ابن سلام الجمحي «ما فوق عدنان أسماء لم تؤخذ إلاّ عن الكتب والله أعلم بها لم يذكرها عربي قط»[6] أو قول ابن حزم «ليس على ظهر الأرض أحد يصل نسبه بصلة قاطعة ونسب ثابت إلى إسماعيل أو إلى إسحاق عليهما السلام فكيف إلى نوح فكيف إلى آدم»[7]؟ بل «لقد تعرض كثير من النسابين العرب الأوائل الذين

---

(3) انظر مثلاً إحسان النص: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي. ص 14-15.

(4) انظر مثلاً تاريخ الطبري ج 1 ص 139 واراء ابن خلدون ج 1، ص 3.

(5) تاريخ ابن خلدون ج 1، ص 3 والبلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 12.

(6) ابن سلاّم الجمحي: طبقات فحول الشعراء - ط دار الكتب العلمية بيروت 1988.

(7) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ص 5.

قامت على أيديهم مباحث الأنساب العربية إلى الطعن والتجريح، مثل محمد بن إسحاق وابن الكلبي والشرقي بن القطامي[8].

ومما يؤكد ذلك أن ما يبدو عليها من تسلسل دقيق لا يتماشى وما نعلمه عن ظاهرة الجوار وما قد ينتج عنها من إلحاق الفرد أو القبيلة بقبيلة أخرى، ومنها هجرة القبائل كهجرة الأزد من اليمن إلى شرقي البلاد العربية[9] أو هجرة عك التي تعد من القبائل العدنانية إلى اليمن ونزولها إلى جوار الأشعريين.

كما إن دراسة الشعوب البدائية تشهد بأن الأمومة أي الاشتراك في القرابة عن طريق الأم طور قد يكون سابقاً ومتقدماً على المرحلة التي سادت فيها الأبوة؛ بينما تفترض نظرية الأنساب العربية أن النظام الإجتماعي عند العرب كان ثابتاً منذ بدء الخلق والحال، أن الأمم لم تبلغه ـ حسب بعض الدارسين ـ إلا بعد طور من الفوضى الإجتماعية. فالأسرة باعتبارها نواة الجماعة القبلية تنتسب إلى الأب أمر متأخر[10].

وإذن فالأخبار عن الأنساب العربية ليست في عداد الحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً قطعياً ولا سيما ما كان منها مغرقاً في القدم، وليست كلها مجرد أوهام وأباطيل وأساطير[11]؛ وهي على ما هي عليه بسبب أخذ النسابين العرب عن أنساب التوراة وبسبب المنازعات السياسية لا سيما منها تلك التي نشبت في عصر بني أمية وفي عصر بني العباس والتي تتردد أصداؤها فيما يسمى بمفاخرات القحطانية والعدنانية[12]. لكن ترى هل قحطان وعدنان شخصيتان تاريخيتان أو أسطوريتان؟. نطرح هذا السؤال وليس في نيتنا البحث عن «الحقائق التاريخية» والجواب أن ليس لقحطان أي ذكر في القرآن الكريم ولا ذكر له ولا إشارة إليه فيما وصلنا

---

(8) ابن النديم: الفهرست ص 90 وإحسان النص: العصبية القبلية ص 18.

(9) سيرة ابن هشام ج 1، ص 13.

(10) إحسان النص: العصبية القبلية، ص 25.

(11) إحسان النص: المرجع السابق، ص 25-26.

(12) انظر مثلاً اختلافهم بشأن قضاعة ويعتبر أباً لقبائل قضاعة في اليمن والشام، الهمذاني: الإكليل ج 8، ص 120-121-180-182-236. ودائرة المعارف الإسلامية (مادة قضاعة) أهي قضاعة بن مالك بن حمير أم هل إنها تابعة لمعد بن عدنان؟ وابن خلدون: كتاب العبر: ج 2، ص 58، ط بولاق ويقول عن عرب الجنوب: وفي أنسابهم اختلاط وتخليط وتقديم وتأخير ونقصان وزيادة ولا يصح من كتب أخبار التابعة وأنسابهم إلا طرف يسير لاختلاف رواياتهم وبعد العهد. ودائرة المعارف الإسلامية مقال «دلالا فيدا» (نزار) ج 3، ص 1004.

عن أخبار الجاهلية كما لا نجد له ذكراً مطرداً في شعر العرب قبل الإسلام أللهم إلا في ما بلغنا من شعر الهجاء والحماسة وهو شعر لا يمكن الاطمئنان إليه كل الاطمئنان لما قد يكون داخله من النحل. ومع ذلك يرى بعض النسابين أن قحطان هو يقطان الذي في سفر التكوين في حين يعتبره بعضهم أخاً له وأنه قحطان بن هود النبي[13]. ولسنا ندري في الحقيقة أهو اسم علم أطلق على إحدى القبائل أم اسم أرض أم هو صدىً لعدنان جرساً ومعنىً لما بين الكلمتين من تشاكل لفظي ومن تقابل معنوي، باعتبار أن كلمة عدنان ومنطقة عدن وجنة عدن تقترن بمعنى الفردوس والخصوبة بينما يفهم من قحطان معنى القحط والجدب مع مفارقة تتمثل في أن المعلوم تاريخياً أن اليمن هي التي كانت تسمى بالعربية السعيدة. فترى في أي وقت ظهرت؟.

2.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

من الأقوام التي تصنف في العرب البائدة قبيلتا عاد وثمود. ويستفاد من المفسرين والإخباريين والمؤرخين أن منازل عاد كانت في بادية الأحقاف الواقعة بين صحراء الربع الخالي وجبال اليمن وعَسِير بينما كانت ثمود تسكن في مدائن الحِجْر شمالي الحجاز. ويميزون بين عاد الأولى وإليها ينسب لقمان بن عاد صاحب النسور وعاد الثانية وهي التي ينسب إليها شداد بن عاد صاحب مدينة إرم ذات العماد التي أطنبوا في نعتها ضمن أخبار عجيبة ينسب بعضها إلى الصحابي عبد الله بن قُلابة[14].

1.2.6 أساطير عن قوم عاد وهلاكهم بالريح العقيم.

تتنزل عاد في القصص الأسطورية في زمن قريب جداً من زمن آدم ونوح ولا غرابة أن توصف بصفات تقربها من حجم آدم الكوني أو من عمر نوح الأسطوري وأن تحلها في فضاء شبه فردوسي. فقوم عاد من سلالة رجل جبار عظيم الخلقة هو «عاد بن عوص بن إرم بن

---

(13) البلاذري: أنساب الأشراف ج 1، ص 4 عن عباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي. والهمداني: الإكليل، ج 8، قحطان بن هود يوصي بنيه التوحيد ويعرب أميناً وخليفة فيهم. وابن كثير: البداية والنهاية، ج 62 ص 156 - 205. وإحسان النص: البداية والنهاية ص 11 - 47.

(14) عثر بعض علماء الآثار على بقايا بعض هذه القبائل من بينها كتابات ثمودية في مدائن صالح بالخط المسند تدل على أنها قبائل كان لها وجود تاريخي. انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط 1، ج 4، ص 774 مقال (ثمود) وج 1، ط 2، ص 174 مقال (عاد). وجواد علي: المفصل 265/229/1.

سام بن نوح»[15] قوم اشتهروا بتمام البنية وكمال الهيئة حتى أن الواحد في هيئة النخلة السحوق طولاً، كما عرفوا بقوة نفوسهم وبغلظة الأكباد مثل جدهم وكان «عُمِرّ ألف سنة ومائتي سنة وتزوج ألف امرأة ورأى من صلبه أربعة آلاف ولد».

وقد تفنن الإخباريون والمفسرون في وصف أحجامهم فجعلوهم بين ستين ذراعاً ومائة ذراع طولاً في السماء مثل أبيهم آدم. بل «كان رأس أحدهم كالقبة العظيمة وكانت عين الرجل منهم تفرخ فيها السباع وكذلك مناخرهم»[16] وكانوا يعبدون من الأصنام صموداً وصداً والهبا[17].

وقصة عاد في القرآن ـ في سورة الفجر ـ أو في كتب قصص الأنبياء مَثَل يضرب لقريش في تكذيبها النبي. وملخصها أنهم كانوا قوماً جبارين لا يتورعون من الظلم وأن الله بعث إليهم هوداً فدعاهم إلى التوحيد وإلى أن يكفوا عن ظلم الناس فأبوا وعتوا عن أمر ربهم فأمسك عنهم المطر ثلاث سنين متوالية حتى أجهدهم الجدب وأضر بهم فأرسلوا إلى الحرم وفداً للاستسقاء فيه لقمان بن عاد ومرثد بن سعد و«كان مسلماً يكتم إيمانه». فنزلوا عند خالهم معاوية بن بكر وأقاموا عنده في اللهو والشراب شهراً تغنيهم قينتاه «الجرادتان» ويخشى تذكيرهم بمهمتهم مخافة أن يرمى بالبخل حتى دس إليهما شعراً لتغنياه قومَه منه الأبيات الشهيرة: [وافر].

ألا يا قَيْلُ ويحك قُمْ فهيْنِم — لعل الله يُصبحنا الغماما
فيسقي أرضَ عادٍ إنَّ عاداً — قد أمْسَوْا ما يُبِينون الكَلاَمَا...

ثم خرجوا فخُيِّروا بين ثلاث سحابات حمراء وبيضاء وسوداء فاختاروا السوداء طمعاً فأهلكوا بالريح العقيم.

إن الغاية التي تساق من أجلها قصة عاد سواء في القرآن الكريم أو في كتب التفسير أو كتب التاريخ إنما هي الاعتبار بقصص الماضين من الأمم التي ظلمت وبغت وكذبت الرسل فحق عليها العذاب. ولكنها تصبح في مخيلة القصّاص قصة بدايات القبائل العربية وكمال الأصول وقصة النهايات أيضاً أي أسطورة من أساطير البدء والمعاد والبحث عن الخلود

(15) المسعودي: مروج الذهب ج 2، ص 43-44.

(16) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 55.

(17) المسعودي: مروج الذهب ـ بلا، ج 2، ص 277 (أو صمود وصدا دهنا، المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 36) وعند الثعلبي في كتابه: عرائس المجالس أنها صدى وهرد وهبا).

وأسطورة من أساطير الدمار الشامل أداتها الريح لا الماء كما في قصة نوح فتندرج ضمن مستوىً يتجاوز الظرفي والمحلي لكي يلتحق بما هو بشري كوني.

وفعلاً فقد ساق هود لقومه عاد في بعض الروايات آيتين معجزتين. قال وهب عن ابن عباس: «إن هود النبي أرى عاداً الآيتين الجنة والنار. فأما النار فرأوها في وادي برهوت وزعم أن ببرهوت عيناً من عيون جهنم وأن جهنم في أرض المغرب يسكن عليها شرار خلق الله وهم الحبشة»[18] ومنهم أصحاب الفيل. وفي قصص أخرى أنه أخرج لهم مدينة إرم وأخرج لهم ناراً ثم رفع عنهم الغيث حتى كان ما كان.

1.1.2.6 شداد بن عاد وإرم ذات العماد.

ومن شخصياتهم الأسطورية أو شبه الأسطورية شداد بن عاد في ما يذكرون ملكاً جباراً عمِّر خمسمائة سنة أو تسعمائة سنة وأنهم وجدوا على شاهدة قبره «أنا شداد بن عاد عشت خمس مائة عام وافتضضت فيها ألف بكر وقتلت ألف مبارز وركبت ألف جواد من عتاق الخيل»[19] وأنه بنى مدينة إرم ذات العماد المذكورة في القرآن الكريم[20].

ويروى من فتوحاته ما يذكّر بذي القرنين والإسكندر وأنه بلغ أقصى المشرق حتى سمرقند وأرمينية والشام والمغرب والبحر المحيط وأقام بالمغرب مائتي عام ثم أبى أن يدخل قصر غمدان فمضى إلى مأرب وبنى بها القصر العتيق وأزّب وقيل آرمَ ذات العماد[21] يريد أن يضاهي بها الجنة. وأنه «لم يدع باليمن درّاً ولا جوهراً ولا عقيقاً ولا جزعاً ولا (. . .)(*)

(18) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 45. والثعلبي: مجلس في قصة هود ص 54-57 والكسائي: قصص الأنبياء: حديث ثمود ص 103-110. والنويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 51.

(19) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 69.

(20) سورة الفجر الآيتان: 7،6 وسورة الشعراء، الآية 128. وسورة الأعراف، الآية 69. وانظر حول عاد، المسعودي: مروج الذهب. ط شارع بلاّ، ج 2، ص 153-155 وعاد الثانية ج 2، ص 277-281 ضمن ذكر ديانات العرب. والهمداني: الإكليل: ج 8، ص 210-212. ويذكر إنه عُمِّر 500 سنة وأنه كان ملكاً متواضعاً غير متوج. والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 36 عاد الأولى. وعاد الأخرى 36-37 والميداني مجمع الأمثال: «تركته تغنيه الجرادتان» ج 131 - 132. والثعلبي: عرائس المجالس: مجلس في قصة هود ص 54-57 ومجلس في ذكر بقية عاد ص 126-131 وقصة عبدالله بن قلابة زمن معاوية وأنه رأى تلك المدينة.

انظر مجلة المعرفة السورية: السنة 1978 العدد 197. عبد العزيز علوان: دراسة جمالية في الفكر الأسطوري العربي قبل الإسلام (تتعلق بأساف ونائلة وبإرم ذات العماد وبثمود وناقة صالح).

(21) الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 210-212.

(*) فراغ بالأصل من طبعة حيدر آباد الدكن.

بأرض بابل وأرسل في الآفاق يجمع ذلك فجمع جواهر الـدنيا من الـذهب والفضة والحـديد والقزدير والنحاس والرصاص. فبنى فيه وزخرفه ورصعه بجميع ذلك الجوهـر وجعل أرضـه رخاماً أبيض وأحمر وغير ذلك من الألوان وجعل تحتها أسراباً أفاض إليهـا ماء السـد، فكان قصراً لم يبنَ في الدنيا مثله»[22]

2.1.2.6 لقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة.

ومن أبطالهم الذين ضربـوا بهم الأمثـال وجعلوا عـلى ألسنتهم الحكم لقـمان بن عـاد ويسميه بعضهم الرائش وهو الذي يتعلق به المثل المشهور «أعمر من نسر» أو «أتى الأبد على لبد». وكان يعرف أيضاً باسم لقمان الحكيم وهو صاحب المثـل الشهير «رب أخ لـك لم تلده أمك»[*] وتؤثر عن لقمان أعمال نموذجية عديدة وأقوال سائرة تجعله في مصاف الأبطال.

كـان لقمان شخصيـة ذات مميزات تخـرج عن المعتـاد فقـد «أعـطاه الله حـاسـة مـائـة رجل»[23]. ولعل أشهر واقعة تذكر بشأنه قصتـه مع وفـد عاد لـلاستسقاء وطلبـه لنفسه طـول العمر بعكس رئيسهم الخلجان بن الوهم وقد طلب أن يُقِيدَهُ اللهُ من الملائكة لقومـه وانتهى به الأمر إلى اختيار اللحاق بهم على البقاء دونهم[24]. وهو عند بعضهم نبي غير مرسـل يرى الأسباب الصادقة، من ذلك أنه «رأى في المنام كأن آتياً أتاه فقال له: يا قَيْل إنك ضيف الله في البلد الحـرام قصدت الله وجـاورت بيته فلك قِـرى الدعـاء. وقـد استسقيتَ لقـومٍ اللهُ عليهم غضبان ولكن اذهب إلى الموضـع الذي تدعو الله فيه فإنك تصيب فيه كـأساً فـاشرب به كأساً من زمزم إجابة لـدعائـك فإنـك لن تصم ولن تعمى ولن تسقط لك سن ولاضرس بعده حتى تلقى ربك»[25].

ومما يروى أن «أول من رجم في حد الزنا لقمان فقتلها (امرأته والهميسع)[26] وأنه أول من حكم بالقطع في السرقة»[27]. وتغدو شخصية لقمان في أخبـار عرب الجنـوب سواء وجـد

---

(22) وهب بن منبه: التيجان، ص 64.

(*) الميداني: مجمع الأمثال ج 2، ص 50 و292-293.

(23) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 69.

(24) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57.

(25) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 77.

(26) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 73.

(27) وهب بن منبه: المصدر السابق، ص 76.

حقاً أم لا شخصية رمزية فهو الملك البطل المتألّه الذي استجيب دعاؤه وهو الحكيم معلم الحضارة المسهم في وضع أسبابها وهو ضارب الأمثال السائرة[28]. بل هو في أساطير عرب الجنوب وجه من الوجوه الإسلامية.

2.2.6 ثمود: أسطورة دمار جماعي بانتفاء الماء.

تجري قصة «ناقة الله وسقياها» في زمان هو زمن بدايات الخليقة بما أنه يأتي مباشرة بعد زمن عاد ويتصل بزمن نوح. وثمود عندهم هو «ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح وهو أخ جديس»[29] بالحِجر بين الحجاز والشام من أهل المدر في إطار بدوي يقل فيه الماء[30] ولا تختلف قصة ثمود مع نبيها صالح عن قصة أختها عاد من حيث بنيتها حتى لكأن جميع قصص الأنبياء مع أقوامهم ـ كما قلنا آنفاً ـ تكرر موتيفاً واحداً أو تستند إلى بنية واحدة. فلقد كانت قبيلة ثمود العربية تعبد الأصنام فقيّض الله إليها صالحاً نبياً ليهديها إلى سواء السبيل. فطالبته بآية معجزة فكانت آيته الناقة خرجت من الصخر ثم خرج منها فصيلها يرغو. فكذبوه فعقروها فحلت بهم النكبة وأبيدوا بالصيحة.

إن شتى الروايات التي بلغتنا عنها في قصص الأنبياء وفي كتب الأدب والتاريخ متفقة في خطوطها العامة رغم ما بينها من الفروق وتمكّننا عند النظر إليها، بصفتها تشكل رواية كبرى واحدة،من التعرف على الظروف الاستثنائية التي رافقت مولد النبي صالح ـ وقد حملت به أمه من ابيه إثر موته بعد أن دلها عليه غراب من الجنة ـ وعلى تصوير المعجزة تصويراً بديعاً عجيباً تخرج فيه الناقة من الصخرة ويتبعها سقبها ثم على الدوافع الحاملة على عقرها وأخيراً على مآل قبيلة ثمود وما نالها جزاء وفاقاً على الاعتداء على حرمة «ناقة الله السائبة».

فلنستعرض استناداً إلى الثعلبي والكسائي في آن واحد أبرز أطوار القصة مركزين على القسم الأول منها وهو التحدي وطلب التعجيز ثم على حصول تلك المعجزة ثم ما كان من ثمود وما آلوا إليه بعد تكذيبهم بالآية الساطعة ناظرين بعد ذلك إلى الظروف التي حفت

(28) الميداني مجمع الأمثال: ج 2، ص 291-292 يروي ضمن مثل «رب أخ لك لم تلده أمك» أقوالاً سائرة أخرى منها: «آخر الدواء الكي» و«ثكلت الأعيسر أمه لو يعلم العلم لطال غمه». و«المبيت على الطوى حتى تنال به كريم المأوى خير من اتيان ما لا تهوى».

(29) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57.. وروايته عن طريق «محمد بن إسحاق بن يسار والسدي ووهب بن منبه وكعب وغيرهم من أهل الكتب دخل كلامهم في بعض».

(30) الثعلبي: عرائس المجالس: ص 57... (قال أبو عمرو بن العلاء سميت ثموداً لقلة مائها والثمد الماء القليل).

بعقر الناقة ونؤمل ان تساعدنا على استجلاء المعنى والمغزى البعيد من هذه الأسطورة العربية.

1/ [التحدي: ناقة ذات صفات أسطورية].

لقد اشترطت ثمود على نبيها «ناقة مخترجة جوفاء وبراء عشراء - والمخترجة ما شاكلت البخت من الإبل - فإن فعلت ذلك صدقناك وآمنا بك»[31].

وفي رواية أنهم طالبوه أن يخرج لهم «ناقة ذات ألوان ما بين أحمر يانع وأصفر فاقع وأخضر ناصع وأسود حالك وأبيض نقي.

يكون نظرها كالبرق الخاطف. ورغاؤها كالرعد القاصف. ومسيرها كالريح العاصف طولها مائة ذراع وعرضها مثل ذلك.

ولتكنْ ذات ضروع أربعة فتحلب منه ماء ولبناً وخمراً وعسلاً»[32].

2/ [المعجزة: خروج الناقة من الصخرة].

«فتمخضت الصخرة تمخض النتوج بولدها ثم تحركت الهضبة فانصدعت عن ناقة عشراء جوفاء وبراء كما سألوه لا يعلم ما بين جنبيها إلا الله تعالى عظماً وهم ينظرون.

ثم نتجت سقبا مثلها في العظم»[33].

ورواية الكسائي أبلغ في تصوير المعجزة وفي صفات هذه الناقة التي أشبهت أن تكون الجنة أو الأمر من الأمور يتنزل من السماء.

يقول الكسائي: «فاضطربت الصخرة وتمخضت. ثم سمع القوم دوياً كدوي الرعد ورأوا قبة من ياقوتة حمراء تنقض من الهواء ولها أربعة أبواب من الزبرجد الأخضر معلقة بسلاسل المرجان، وانحدرت إلى الصخرة. فجعلت الصخرة تئن كما تئن المرأة عند الطلق. والطيور قد اجتمعت عليها يظلونها بأجنحتهم ويرشون عليها ماء بمناقيرهم وكانت الناقة تدور في جوانب الصخرة كما يدور الولد في بطن أمه.

---

(31) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

(32) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 115، وكأن الآية التي طلبوها منه لا تختلف عن آية عاد. فلكأن هذه الناقة مثال أرضي لنموذج سماوي هو الجنة بأنهارها الأربعة من ماء ولبن وخمر وعسل.

(33) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

ثم انفلقت الصخرة وخرجت الناقة من جوفها كأنها قطعة جبل وقعت بين يدي صالح، وبعينها شعاع ونور وعليها زمام من اللؤلؤ ومن سنامها إلى ذنبها سبعمائة ذراع وعرضها سبعون ذراعاً ولها أربعة أضرع لكل ضرع اثنتا عشرة حلمة وما بين الحلمة إلى الأخرى عشرة أذرع. وطول كل قائمة من قوائمها مائة وخمسون ذراعاً. وهي تنادي وتقول لا إله إلّا الله صالح رسول الله.

ثم تقدم جبريل ومسح على بطنها فخرج منها فصيلها على صفتها»[34].

3 [النهاية: عقر الناقة وعود السقب إلى الصخرة وحلول العذاب بثمود].

عقر مصدع الناقة ونجا السقب بصفة عجيبة بأن عاد إلى أصله أي إلى الصخرة. «وأوحى الله إلى الجبل فتطاول في السماء حتّى ما تناله الطير». أما الفصيل فإنه لما رأى صالحاً «بكى حتى سالت دموعه ثم رغا ثلاثاً وانفجرت الصخرة فدخلها»[35]. قالوا: وكان عقر الناقة يوم الأربعاء.

فقال لهم صالح عليه السلام حين سألوه عن وقت العذاب وآياته:
إنكم تصبحون غرة مؤنس ووجوهكم مصفرة.
ثم تصبحون يوم العروبة ووجوهكم محمرة.
ثم تصبحون يوم شبار ووجوهكم مسودة.
ثم يصبحكم العذاب يوم الأول.

«فأصبحوا يوم الخميس ووجوههم مصفرة كأنما طليت بالخَلوق صغيرهم وكبيرهم ذكرهم وأنثاهم، فأيقنوا بالهلاك وعرفوا أن صالحاً قد صدقهم فلما أصبحوا اليوم الثاني إذا وجوههم محمرة كأنما خضبت بالدم فصاحوا وضجوا وبكوا وعرفوا أن العذاب واقع بهم، فلما أمسوا صاحوا بأجمعهم ألا قد مضى يومان من الأجل وحضركم العذاب».

«فلما أصبحوا اليوم الثالث إذا وجوههم مسودة كأنما طليت بالقار فصاحوا جميعاً ألا قد حضركم العذاب.

فلما كان ليلة الأحد خرج صالح عليه السلام من بين أظهرهم وخرج معه من آمن به حتى جاؤوا الشام فنزلوا رملة فلسطين.

(34) الكسائي: قصص الأنبياء، ص 166.

(35) الثعلبي، ص 61.

فلما أصبح القوم تكفنوا وتحنطوا وكان حنوطهم الصبر والمر وكانت أكفانهم الأنطاع. ثم ألقوا أنفسهم بالأرض فجعلوا يقلّبون أبصارهم إلى السماء مرة وإلى الأرض مرة لا يدرون من أين يأتيهم العذاب».

«فلما اشتد الضحى من يوم الأحد أتتهم صيحة من السماء فيها صوت كل صاعقة وصوت كل شيء له صوت في الأرض، فقطعت قلوبهم في صدورهم فلم يبق فيهم صغير ولا كبير إلا هلك، ولم ينج منهم إلا جارية مقعدة يقال لها ذريعة بنت شاف وكانت كافرة شديدة العداوة لصالح فأطلق الله لها رجليها بعد ما عاينت العذاب أجمع فخرجت كأسرع شيء يكون حتى أتت قرحاً وهو وادي القرى حد ما بين الحجاز والشام فأخبرتهم بما عاينت من العذاب وما أصاب ثمود ثم استسقت من الماء فسقيت. فلما شربت ماتت».

وفي رواية أخرى «لم ينج منهم إلا رجل واحد يقال له أبو رغال وهو أبو ثقيف كان في حرم الله فمنعه حرم الله من عذاب الله تعالى، فلما خرج أصابه ما أصاب قومه»[36].

فما عسى أن يكون سبب عقر الناقة وأبعادها؟ إن مختلف الروايات التي يوردها الثعلبي تقدم لنا تفسيرات متنوعة دعت ثموداً إلى عقر الناقة السائبة قد تساعدنا على تسليط مزيد من الأضواء على هذه الأسطورة العربية التي نرجح أنها تتألف من مواد عديدة تعود إلى أطوار زمنية متباعدة.

تنتهي أحداث القصة بنجاة الجارية المقعدة التي أُطلقت رجلاها لتخبر بما حل بقومها من العذاب ثم استسقت فكان الماء الذي بسببه عقرت الناقة - في روايتين - سبب موتها أو بنجاة رجل واحد يقال له أبو رغال لأنه كان في حرم الله فلما خرج منه أصابه ما أصاب قومه[37].

وتنطوي كتب قصص الأنبياء على تفسيرات عديدة. ولئن اتفق مؤلفوها في سعيهم إلى إبراز معجزة النبي صالح فإن تصوير المعجزة والباعث على انتهاك حرمة الناقة من شأنه أن يغيّر من دلالتها إلى حد بعيد.

---

(36) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57-63. قارن بما في كتاب الكسائي: قصص الأنبياء، ص 110-119. المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 156-160-262. المقدسي: البدء والتاريخ ج 2، ص 37-450 ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 130-138.

(37) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 58.

ولا شك أن الماء مدخل إلى فهم معنى الصراع الذي انطوت عليه الأسطورة والتفسير الأول الذي يتراءى لقارىء هذه الأسطورة أو لإحدى رواياتها. فناقة صالح السائبة قد زاحمت إبل ثمود وبقرهم وغنمهم على الماء والكلأ صيفاً وشتاء، وكانوا من أهل المدر المستقرين لا من أهل الوبر المترحلين وهو ما قد يمكن تأويله على أنه وجه من وجوه الصراع كما في قصة قابيل وهابيل بين عالم البداوة وعالم الحضارة في نظام إجتماعي تفيد بعض القرائن أنه كان قائماً على الأمومة. ذلك أن الحافز على عقر الناقة امرأتان ثريتان هما صدوق بنت المحيا بنت مهر «وكانت غنية جميلة ذات مواش كثيرة» وعنيزة بنت غنم بن مخلد وتكنّى أم غنم[38]. وقد تكون الأسماء نفسها ـ عنيزة ـ وأم غنم ـ مدخلاً طريفاً أو سنة من السنن تعبر عن نوع المجتمع.

أما التأويل الثاني فهو أن الدافع على عقر الناقة كان افتقاد الماء في حلقة شراب لأن ذلك اليوم كان يوم شرب الناقة وأن الذي زين للجماعة عقر الناقة رجل لا امرأة.

وفي رواية ثالثة أن «سبب عقرهم الناقة امرأة يقال لها ملكا كانت قد ملكت ثمود فلما أقبل الناس على صالح وصارت الرياسة إليه حسدته. فقالت لامرأة يقال لها قطام وكانت معشوقة قدار بن سالف ولامرأة يقال لها قبال وكانت معشوقة مصدع بن مهرج وكان قدار ومصدع يجتمعان معهما كل ليلة يشربون الخمر. فقالت لهما ملكا إن أتاكما الليلة قدار ومصدع فلا تطيعاهما وقولا لهما إن الملكة حزينة لأجل صالح وناقته فنحن لا نطيعكما حتى تعقرا الناقة، فإن عقرتماها أطعناكما. فلما أتياهما قالتا لهما هذه المقالة فقالا نحن نعقرها»[39]. ويستفاد من هذه الرواية أن وراء عقر الناقة صراعاً سياسياً لا نستطيع أن نقطع فيه برأي لكن لنا أن نفترض أنه صراع سياسي بين الرياسة والملك (بين مُلك ثمود وسيادة صالح) كما في قصة كليب مع قومه ولا بد أن مقتله لم يكن للأسباب البسيطة التي عادة ما تقدم.

وبناء على ما سبق يبدو لنا أن جميع العناصر التي اعتمدنا في التحليل تشير إلى أن أسطورة ناقة صالح تردد أصداء بعيدة من ماضي العرب، وتحمل في طياتها معاني الصراع الإقتصادي الإجتماعي السياسي بين عالم البداوة والحضارة وبين الأمومة والأبوة وبين السيادة والملك.

---

(38) المصدر السابق، ص 58.

(39) المصدر السابق، ص 60-61.

فهل كانت هذه الأسطورة في البداية أسطورة ناقة سائبة مقدسة في عهد موغل في القدم وذكرى كارثة حلت بمنتهك حرمتها احتفظت بها ذاكرة العرب الجماعية على مر الأجيال ثم انضافت إليها مواد أخرى كما هو قانون تطور الأساطير فانضافت إليها جملة من المعاني الجديدة تراكبت فوق المعاني القديمة؟ إن الذي يحملنا على طرح هذا السؤال وتقديم هذا الافتراض جواباً أن الناقة المعجزة قد خرجت من الصخرة وأن سقبها رجع إلى الصخرة. وهو ما يذكرنا بزمن عرف فيه العرب بتقديسهم للحجارة والناقة السائبة والبحيرة والوصيلة والحامي. وقد استمرت بعض مظاهره إلى قريب الإسلام مع قبيلة بكر وكانت تعبد سقباً ومع طيء وكانت تعبد حسب بعض الأخبار جملًا أسود؛ كما يذكرنا بناقة البسوس المشؤومة التي ضرب بها المثل والتي أدى انتهاك حرمتها إلى «حرب البسوس»[40].

ونفيدُ من قصة هذه الناقة المعجزة معرفة بعض العناصر الأسطورية التي تدخل في تشكيل رؤية العرب القدامى إلى الكون وتتجمع حول رمزية الأيام والألوان:

- فقد كان يوم عقر الناقة يوم الأربعاء وقد رأينا ضمن رمزية الكواكب الأسطورية أنه يوافق كوكب المريخ ويوافق معنى سفك الدماء.

- أما عاقر الناقة فتتجمع فيه بعض الصفات المشؤومة لدى العرب فلقد كان فيها يصفون من شأنه «أزرق أحمر»[41] أو «أشقر» وكذا كان تدرج ألوان ثمود قبل أن يحل بهم العذاب من الأصفر إلى الأحمر إلى الأسود، وجميعها عندهم ألوان منكرة ذات دلالات رمزية ضربت بها الأمثال في الشؤم. لقد بقيت قصة عاد وثمود دون شك في ذاكرة العرب الجماعية من خلال القصة ولا سيما من خلال أمثالهم ومنها «أشأم من أحمر عاد» التي تقترن من حيث هي مَثل «نموذج» «بأشأم من البسوس» أو «رغا فوقهم سقب السماء».

3.2.6 ـ أصحاب الرس(*):

من الشعوب البائدة التي يقترن ذكرها في القرآن الكريم بعاد وثمود أصحاب الرس. وقد اختلف المفسرون و«أصحاب الأقاصيص» حول ما إذا كانوا من العرب أهل البدو

---

(40) في أساطير مظاهر الطبيعة: أساطير الحيوان: الناقة.

(41) انظر الثعلبي: عرائس المجالس، ص 57. قارن بالمثل «أشأم من أحمر عاد» معجم الأمثال للميداني ج 1، ص 379.

(*) كل ركية لم تطو بالحجارة فهي رسّ.

وأصحاب الأغنام والمواشي أم من غير العرب من أرض أرمينية؛ مما قد يحمل على القول إن قصتهم وفدت على العرب من الشعوب المجاورة. فأصحاب الرس هم تارة من بقية قوم ثمود الذين خلصهم نبيهم حنظلة بن صفوان من العنقاء، ذلك الطائر الخرافي الذي ضربت به العرب مثلاً في أشعارها وحكمها وأمثالها[42] بأن دعا عليها فنزلت عليها صاعقة أهلكتها وقطعت نسلها[43]. إلاّ أنهم قتلوا نبيهم بعد ذلك فأُهلكوا.

وهم تارة أخرى قوم «أهل بدو وعمود وأصحاب غنم ومواش» من غير العرب يعبدون إلهاً في البحر وكانوا منه على شفير فأرسل إليهم نبياً فكذبوه وقتلوه، فأبيدوا بأن أرسلت عليهم ريح ألقتهم ومواشيَهم وأموالهم في البحر[43م].

ـ وهم طوراً آخر قوم كانوا على نهر يدعى الرس «بمنقطع أذربيجان» من عبدة الأوثان ومَنْ قدّامهم من أهل أذربيجان يعبدون النيران، وهم كانوا يعبدون الجواري العذارى فإذا تمت لإحداهن ثلاثون سنة قتلوها واستبدلوا غيرها فبعث الله لهم ثلاثين نبياً في شهر واحد فقتلوهم. فأنضب الله نهرهم وسد عيونهم وأمات مواشيهم و«أمر الرياح الأربع الجنوب والشمال والدبور والصبا فضمت ما كان لهم من متاع وألقى الله عليهم السبات ثم خفقت الرياح الأربع بذلك المتاع أجمع فرمته في رؤوس الجبال وبطون الأودية» ثم أتى بعدهم قوم استغنى الرجال بالرجال والنساء بالنساء فسلط عليهم الله صاعقة في أول ليلهم وخسفاً في آخره[44].

ـ ولنا رواية رابعة عن علي زين العابدين عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب ترجح أن هذه الأسطورة وافدة على العرب من ثقافات الشعوب المجاورة ولا سيما منها الفارسية كما رأينا ذلك مع أسطورة الملاكين «هاروت وماروت» وبيدخت /أناهيد/ صنو عشتار البابلية ربة الحسن والجمال التي أغوت الملاكين وتعلمت منهما الكلمات التي تصعد بها إلى السماء فمسخت كوكباً وظلا يعذبان على بئر ببابل وكانت هي الأخرى منسوبة إلى الإمام علي.

وأهل الرس حسب هذه الرواية كانوا قوماً يعبدون شجرة صنوبر يقال لها «شات درخت». وقد سموا كذلك لأنهم رسّوا نبيهم في الأرض في زمن قبل سدة سليمان بن داود.

---

(42) كقولهم «عنقاء مغرب» انظر فصل أساطير الحيوان.

(43) انظر الثعلبي: عرائس المجالس، ص 131-132 (مجلس في ذكر قصة أصحاب الرسّ).

(43م) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 135.

(44) المصدر السابق، ص 135.

وكان لهم اثنتا عشرة قرية على نهر يقال له الرس في بلاد المشرق، وبهم سمي ذلك النهر وكان أعظم منازلهم إسفنديا وهي التي كانت ينزلها ملكهم وكان يسمى تركون بن عابور بن نوش بن سارب بن النمروذ بن كنعان فرعون إبراهيم عليه السلام، وفيها العين التي يسقون منها الصنوبرة التي كانوا يعبدونها. وكانوا حرموا ماء تلك العين والأنهار فلا يشربون منها، لاهم ولا أنعامُهم ومن فعلَ ذلك قتلوه ـ اعتباراً منهم أنها مصدر حياة آلهتهم ـ ويشربون هم وأنعامهم من نهر الرس الذي عليه قراهم وجعلوا في كل شهر من السنة في كل قرية عيداً يجتمع إليه أهلها ويضربون على تلك الشجرة مظلة من الحرير فيها أصناف الصور ثم يأتون بشياه وبقر فيذبحونها قرباناً للشجرة ويشعلون فيها النار بالحطب الكثير. ثم إن الله بعث إليهم نبياً من بني إسرائيل من ولد يهوذا بن يعقوب فكذبوه فدعا عليهم بإيباس شجرهم فأجمعوا على قتله. وحفروا بئراً ضيقة العين رسّوا فيها نبيهم فغشيتهم ريح عاصفة حمراء. ثم صارت الأرض تتوقد من تحتهم كحجر الكبريت «وأظلتهم سحابة سوداء فألقت عليهم حجراً كالقبة يلتهب فأذاب أبدانهم كما يذوب الرصاص في النار» . [45].

وتذكرنا هذه الأسطورة التي لا شك في أنها غير عربية الأصل حسب الرواية الأخيرة على الأقل بقصة عبادة الأشجار مثل النخلة وكانت كما سبق أن رأينا «محل» العزى المقدس وهي التي عضدها خالد بن الوليد في حملته عليها فخرجت له الشيطانة السوداء تدعو بالويل والثبور. كما تذكرنا بالقصص التي تشتمل على محرم من المحرمات يتم انتهاكه. ولعل احتضان العرب لها نابع من ملاءمتها لإطارهم الطبيعي والمناخ الاعتقادي السائد آنذاك.

وهكذا فلا تكاد أساطير العرب البائدة التي استعرضنا عن عاد وهود وصالح وثمود وأصحاب الرس وأنبيائهم تختلف فيما بينها ضمن كتب التفسير وكتب قصص الأنبياء وكتب التاريخ إلا قليلاً سواء من حيث بنيتها أو من حيث وظيفتها. وسواء تعلقت الأسطورة بقبائل عربية من عالمي البداوة والحضارة مثل عاد وثمود أو بمجالات ثقافية أخرى مثل الأساطير التي رأينا عن أهل الرس. ويستفاد من أسماء الأشخاص فيها وأسماء الأماكن ونوع المعتقدات والطقوس أنها وافدة على المجال العربي من مجالات ثقافية أخرى، وسواء كان الهلاك بالريح العقيم أو بالصاعقة أو بغير ذلك من أفانين العذاب فإنها جميعها تصل العرب بالزمن الأول، زمن البدايات والخلق والأصول، يوم كانت القامات طويلة في مثل طول آدم

(45) الثعلبي عرائس المجالس، ص 134-135. النويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 88 و92-93 مروية عن الكسائي.

لما نزل على قمة جبل نوذ بالهند وعوج بن عناق وكان «يحتجز السحاب ويشرب منه ويتناول الحوت من قرار البحر فيشويه في عين الشمس يرفعه إليها ثم يأكلها»[46]. وفي عظم «إرم ذات العماد» تلك المدينة العجيبة التي شيدت في مخيلة بعضهم لتحاكي الجنة وفي عظم ناقة صالح وفي طول عمر نوح أو عاد وشداد بن عاد ولقمان بن عاد صاحب الأنسر السبعة. هؤلاء الأبطال الذين تحدوا الدهر بطول أعمارهم بل كانوا ربما تجسيداً لطول مدته وبطشه.

كما إن أساطير العرب البائدة تربطهم بالزمن المقدس وزمن النبوة وبداية البشرية دوراً جديداً مع ذرية نوح الذين انتشروا في الأرض وعمروها بعد الطوفان من أبناء سام بن نوح وعابر، بل هي تقر لها أنبياء مثل هود وصالح وحنظلة بن صفوان مخلص قومه من العنقاء وخالد بن سنان العبسي الذي أطفأ نار الحرتين في الزمن الذي يسمى «الفترة» بين نبوّة عيسى ونبوّة محمد.

ولا شك أن قد كان لهذه الأساطير الدينية ـ وهي تدخل ضمن ما يمكن تسميته بأساطير الدمار ـ سواء في مستهل الدعوة الإسلامية أو بعد ذلك في حلقات القصّاص ـ دوراً آخر يتجاوز مجرد العظة والاعتبار.

ونرجح أنها قد اضطلعت بوظيفتين أخريين في مجالين اثنين هما الأدب ولا سيما أدب العجائب والغرائب من جهة، والتدوين التاريخي من جهة أخرى حيث الفعل المعجزة/الأسطورة معجزة (مثل مولد صالح من أبيه الميت) وحيث يصبح التاريخ كما عند الطبري وغيره تاريخ النبوة والأنبياء ويسرد وفقاً لذلك.

(46) النويري: نهاية الأرب، ج 13، ص 262.

3.6 نماذج أسطورية عن العرب البائدة.

1.3.6 ذو القرنين والخضر والبحث عن عين الحياة[1].

يعتبر ذو القرنين بحق شخصية نموذجية ووجهاً أسطورياً متعدد الجوانب تتنازعه ثقافات وحضارات شتى لأنه يقع في نقطة تَقاطُع يجتمع عندها عديد من القضايا، بعضها محلي يتنزل في ظروف تاريخية بعينها ويعبر عنها وبعضها إنساني (أنثروبولوجي) يتنزل في صميم قضايا الوجود والمعرفة، وهو ما يفسر بقاء هذه الشخصية الرمزية على مر العصور وارتداءها أثواباً عدة هي ثوب الرجل الصالح والملك الفاتح والنبي كلهم يسعى نحو غاية محددة فيقوم برحلة عجيبة أشبه ما تكون بالمعراج ويتصل بأسباب السماء فتخبره عن الغيب وينبلج أمامه نور الحق.

فذو القرنين هو تارة ملَك من الملائكة أو نبي أو عبد صالح[2] وتارة أخرى هو ملك حمير الصعب ذو مراثد[3] أو غيره[4]. ويرى بعضهم أنه عاش زمن ثمود وعُمِّر ألفاً وستمائة سنة في حين يرى آخرون أنه عاش في المدة التي يسمونها الفترة بين عيسى ومحمد[5]. ولا يهمنا في الحقيقة إن كان شخصية تاريخية أو أسطورية بقدر ما يهمنا أنه «شخصية نموذجية» نسجت حولها مخيلة الشعوب الذين تناقلوا أسطورته صفات ونسبت إليها أعمالاً تدخل في تشكيل بنية رمزية لها وظيفتها ودلالتها.

وتحتاج أسطورة ذي القرنين ومغامراته التي بلغ فيها قرني الشمس إلى أن تفرد لها دراسة خاصة يتتبع من خلالها الباحث أصولها وتحولاتها ومغامراتها الثقافية والدلالية والرمزية

---

(1) اعتمدنا النصوص الواردة لدى: وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83-126. الثعلبي: عرائس المجالس ص 327-337. ابن كثير: البداية والنهاية ج 1، ص 325-337. وج 2، ص 102-109.

(2) الديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 100-107. ودائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة مقال فانسيك: الخضر)، ج 4، ص 935-938.

(3) انظر وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير ص 83-126.

(4) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 332 (رواية عن علي بن أبي طالب). وصاحب الخضر في رواية علي بن أبي طالب هو ملك/الإسكندر له صفي يسمى روفائيل (الثعلبي). وهو في رواية وهب بن منبه الصعب ذو القرنين أحد ملوك القحطانيين.

وهو في رواية ابن عباس (موسى بن ميشا/أو موسى بن عمران). وهو في رواية الإسكندر المقدوني (عرائس المجالس، ص 324) عن وهب بن منبه.

(5) الديار بكري: تاريخ الخميس، ص 101.

ضمن النسيج الثقافي الـذي احتضنها وفي مختلف الخطابات التي احتـوتها وطـوعتها لغـايـة ذرائعية معينة. لكن حسبنا في هذا البحث أن ننطلق من روايتين اثنتـين بطلهـما ذو القرنـين والخضر أو من يحل محله أو يضطلع بـ «وظيفته»، بالمعنى القصصي للكلمـة. ونحن نثبتها في نهاية هذه العمل لطولها[6].

أما الـروايـة الأولى فهي تنسب إلى عـلي بن أبي طـالب وتسـوّي بـين ذي القـرنـين والإسكنـدر وتنتهي بوفـاته بـالعراق ودفنـه بالإسكنـدرية مما يفيد أن هـذه الأسطورة كـانت متعارفة بـين بعض العرب الـذين كانـوا يقرؤون ويكتبـون قبل الإسـلام ـ شأن عـلي بن أبي طالب ـ وأن أصلها مغامرات الإسكندر المقدوني.

وأمـا الروايـة الثانيـة فهي عن وهب بن منبه وبـطلها «الملك الصعب ذو القـرنـين بن الحارث الرائش ذي مراثد» وهي أطول ما عثرنا عليه من روايات هـذه الأسطورة. والـرواية الأولى مضـمنةٌ كتابـاً من كتب قصص الأنبياء أي خـطاباً دينيـاً قد احتضنـهـا ووظفها تـوظيفاً معينـاً كما سنـرى. أما الـرواية الثـانية فهي في كتـاب يؤرخ لعرب الجنـوب ويعدد مـآثـرهم ولذلك يتجلى ذو القرنين فيه رمزاً من رموز عـرب الجنوب من سـلالة قحـطان بل بـطلاً من أبطال الإسلام.

والنصان في اعتقادنا من المبدعات الخيالية ومن الأعمال «الأدبيـة» الفنية ولـذلك ينبغي أن نصف العالم الخيالي الذي يصورانه ومنطق العلاقات فيـه قبل أن نبحث عـما له من صلة بعالم الخطاب الذي احتضن تلك الأساطير وكيّفها ولاءم بينها ومقتضيات السياق.

ففيم تشترك الشخصيات الأسطورية، مدار بحث كل رواية من روايتي هذه الأسطورة «الكوسموبوليتية» عن عين الخلد أو ماء الحياة؟ وما هي أوجه الاختلاف التي تجعل لكل منها خصوصيتها ودلالتها الخاصة؟

يتعيّن علينا قبل الإجابة عن هذين السؤالين أن نعالـج مختلف الروايـات المتوفـرة عن هذه الأسطورة بصفتها «حكايـات» Récits أي عوالم قصصيـة خياليـة إبداعيـة تشتمل عـلى شخصيـات وأحداث تجـري في فضاء مكـاني وزمـاني. ولكن تلك الشخصيـات والأحـداث

---

(6) مع الاستعانة برواية ثالثة ليس فيها ذكر لذي القرنين وإنما بطلها موسى بن عمران أو موسى بن ميشا وذهابه في طلب الخضر. فيكون موسى في كلتا الحالتين بديلاً له بالمعنى القصصي ولذلك دلالته. انظر الملحق.

والفضاء الزماني والمكاني وحتى الأشياء التي يتضمنها ما هي إلا «دلائل لغوية» تشكل علامة أخرى أكبر منها توحد بينها جميعاً وتضفي عليها الدلالة والمعنى.

وهكذا فقوام شخصية ذي القرنين إنما هو مجموع العلاقات التي تربطها بسائر الشخصيات القرينة أو التي يمكن ـ في قانون نظم الحكايات ـ أن تعوضها في «وظيفتها» أو وظائفها[7]، بحيث تكون الشخصية «دليلاً» Signe تشكل مع سائر الوحدات القصصية على اختلافها (من زمان ومكان وقرائن على الأحداث أو الشخصيات) شبكة من العلاقات وبنية رمزية ذات دلالة هي رمزية ذي القرنين الأسطورية متعددة الجوانب حسب السياقات والحضارات بل رمزية البطل عامة.

1.1.3.6 الأسطورة الأولى.

هي أقصر الروايات وذو القرنين فيها ملك وأكثر من ملك لأن له صلة بعالم السماء وله خليل من الملائكة اسمه روفائيل يذكرنا بالملك الموكل بملائكة السماء السابعة[8] يحاوره ويخبره بأخبار السماء والملائكة.

ومنطلق الحدث الأساسي فيها رغبة ذي القرنين في عبادة الله حق عبادته واستشارته روفائيل في الأمر وجوابه أن الوسيلة إلى ذلك هي أن «لله في الأرض ظلمة لا يطؤها إنس ولا جان، فيها عين الحياة» التي من شرب منها نال الخلود.

وتقع جميع الوقائع الجزئية بين حدثين أولهما رحلة ذي القرنين في طلب عين الحياة بمعية الخضر وما صادف أثناء ذلك. وثانيهما عودته قانعاً زاهداً راغباً عن الدنيا.

فما هي أطوار الرحلة؟ وهل هي رحلة حقيقية أم رحلة رمزية؟ وما هي مختلف أطوارها وما هي دلالتها؟

إن الغاية التي كان يريد ذو القرنين بلوغها «أرض لم يبلغها إنس ولا جان» وفيها «عين الحياة» أو «عين الخلد» وتذكرنا شئنا أم أبينا بشجرة الحياة أو شجرة المعرفة أو شجرة الخلد في أسطورة الخلق في الفردوس. وإذن فمسعى ذي القرنين من هذه الناحية يحاكي مع بعض

---

(7) انظر مقال، فيليب هامون Philippe Hamon.

pour un statut sémiologique du personage in «Littérature» N. 6, Mai 1972. p. 86-110.

(8) القزويني: عجائب المخلوقات، ص 94، انظر أعلاه فصل أساطير الكائنات اللامرئية.

الفوارق طبعاً، مسعى آدم لما أكل من الشجرة وهو إما طلب المعرفة أو أن يكون من المخلدين كما يحاكي مسعى البطل السومري جلجامش - كما سنرى - من بحثه هو الآخر عن عين الحياة.

أما الرحلة في ذاتها فإن مختلف القرائن تدل على أنها رحلة أسطورية رمزية في اتجاهين اثنين وذلك أنها رحلة عمودية وأفقية:

فهي رحلة أفقية يطأ فيها ذو القرنين أرضاً مظلمة فيضل الطريق ويحسبها مبتغاه ولكن الزمردة الحمراء ترده إلى سواء السبيل. ويتضمن هذا المقطع من الرحلة أسطورة قديمة هي أسطورة الليل والنهار، وتذكرنا بخرزة مماثلة وبالملكين هراميل وشراميل[9] ويصل فيها إلى قصر «وإذا طائر أسود يشبه الخطاف مزموماً بأنفه إلى حديدة معلقاً بين السماء والأرض» يتكلم فيحاوره ويسأله عن حال الناس بعد الإسلام - مما يجعل ذا القرنين بطلاً مسلماً - ويضرب له مثل الحجر وأن ابن آدم لا يشبعه إلاّ التراب.

وهي رحلة عمودية لأن الطائر المذكور يطلب منه أن يرقى إلى أعلى القصر - والصعود فعل رمزي هو في قصتنا عروج إلى السماء - «فإذا سطح ممدود عليه صورة شاب قائم وعليه ثياب بيض رافعاً وجهه إلى السماء واضعاً يده على فيه».

ونتبين من رمزية المكان (الأعلى) ومن رمزية الألوان (البياض) ومن رمزية الهيئة أنه الملك الموكل بالصور. وهكذا يزور ذو القرنين «أرض الجن والملائكة» كما تفيد ذلك صراحة رواية وهب بن منبه[10].

2.1.3.6 الأسطورة الثانية.

هي رواية وهب بن منبه والشخصية الأساسية فيها كما قلنا الصعب ذو القرنين بن الحارس الرائش ذي مراثد ملك حمير المتجبر. وتخلو هذه الأسطورة من علاقة بين ذي القرنين وملك يأتيه بأخبار السماء، ولكنها تبدأ بخمسة أحلام أسطورية هي بمثابة رحلات مجازية أو معراج وضرب من الكشف واتصال بالغيب عبر الحلم حسب ما كان شائعاً في

---

(9) انظر أساطير الشمس والقمر ضمن أسطورة الليل والنهار.

(10) انظر قول الرجل/الملاك: ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة. التيجان في ملوك حمير ص 101.

المجتمعات القديمة ورؤيتها للعالم[11] بناء على أن أحلام الملوك والكهان وأمثالهم أحلام وليست كأحلام سائر الناس.

ولقد أشرف البطل في الأول منها على جهنم وفي الثاني نُصب له سلّم يرقى عليه حتى بلغ السماء وعَلق سيفه مسلطاً إلى الثريا فأخذ الشمس بيده اليمنى والقمر بيده اليسر وتبعته الدراري والنجوم. ورأى في الليلة الثالثة أنه يأكل الأرض جبلاً جبلاً وأرضاً أرضاً ويشرب البحار السبعة حتى وصل إلى محيط فيه طين وحمأة فتوقف وأفاق من نومه. «فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الوحوش من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلته.
وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفت به.
ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.

قال: فأرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الصبا إلى المغرب فهبت بهم إلى المغرب.
ثم أرسل أمماً من الإنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.
فلما ذهبت الانس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بها الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبت في سبيل الإنس والجن.

ثم أمر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.
ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.
ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل»[12].

ويتميز هذا الحلم عن «الأحلام العادية» بما يتجلى فيه من خصائص الخطاب المنظم المتماسك المنسجم على عكس ما يتميز به الحلم عادة من تشوش واضطراب، وبأنه خاضع في نظمه وبناء قوانينه (Codage) إلى السنن الثقافية السائدة في المجتمع. ولذلك فهو في غير حاجة إلى تأويل نفسي وإنما إلى تأويل من نوع التكهن (Divinatoire). فهو من نوع

---

(11) انظر: Le rêve et les Sociétés humaines-sous la direction de Roger Caillois et G.E Von Grünebaum- Gallimard 1967.

(12) وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 83.

الأحلام الواضحة مثل حلم يوسف والبقرات السبع السهان ثم البقرات السبع العجاف أي إنه حلم/بلاغ نسيجه الرموز الطبيعية العادية[13] يؤذن بقرب تحقق أمر خطير. ولـذلك جمع الملك أهل التنجيم والكهانة والأحبار فلم يفسر أي منهم شيئاً من رؤيا الملك وقال له شيخ: «ليس على الأرض من يفسر تأويل رؤياك إلا نبي ببيت المقدس من ولد إسحاق بن إبراهيم الخليل»[14]. ولهذا القول كما للوجهة التي سلكها ذو القرنين مدلولها الرمزي:

1 ـ [الرحلة الأولى: في طلب تعبير الرؤيا]:

ومن الطريف أن هذه الرحلة تبدأ بـالاتجاه نحـو البيت الحرام ثم نحـو بيت المقدس. ولـذلك رمـزيته الـدينية التي لا تخفى. ويمكن اخـتزال هذه الـرحلة الأولى إلى مجمـوعـة من الوقائع الجزئية التالية:

أ ـ انتهى إلى البلد الحرام «فنزل به ومشى في الحرم حافياً وطـاف بالبيت وحلق ونحـر ثم قضى حجه ومشى في الحرم راجلاً حافياً».

ب ـ ثم سـار إلى بيت المقـدس. والتقى بـ «مـوسى الخضر بن خضرون بن عمـوم بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل» عليه السلام وهو أول من سماه «ذا القرنـين» صاحب قرني الشمس. وفسر له رؤياه. فـإذا الاطلاع عـلى الجنة والنـار نذيـر والصعود إلى السـماء علم والشمس والكواكب والنجـوم بيـده ملوك ووزراء ورؤسـاء يتغلب عليهم وأكله الأرض وشربه البحار ممالك تـدخل تحت سلطانـه لا يوقفـه إلا البحر المحيط بمـائه الكـدر. وكلها رموز عادية مباشرة.

أما الحلم الرابـع فيستند إلى أنمـوذج متعارف في ذلـك الإطار الثقـافي ألا وهو أنمـوذج النبي وخاصة سليمان، وفيه يتنزل ذو القرنين منزلته لا سيما وقـد سخرت بـين يديـه الريـاح والإنس والجن والدواب والوحوش والطير.

أما حلمه الخامس الذي طلعت له الشمس فيه من المغرب بيضاء صافية فسار تجاهها ووطىء النجوم فكان إذناً بالسير نحو بلاد المغرب، وبلاد الياقوت بالذات ومنه تبـدأ الرحلة الثانية.

---

(13) يفرق بعضهم بين نوع يؤذن بتحقق أمر مماثل له (كما في بـاقي هذه الأسـطورة) وبين الأحـلام التي يدل فيهـا الأمر على نقيضه: الحلم والمجتمعات الإنسانية (بالفرنسية) ص 284.

(14) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 85.

2 ـ [الرحلة نحو المغرب وتحقيق الرؤيا وبلوغ الغاية منها]:

أ ـ في جهنم: سار ذو القرنين والخضر في رحلتهما الثانية نحو المغرب فاتحين فمرا بأرض السودان «وبها أمم عجيبة فيها قوم بكم وقوم سود زرق الأعين وقوم بلق آذانهم كآذان الجمال وقوم آذانهم كبار من أعلى رأس أحدهم إلى ذقنه فإذا رقد وضع شقاً عليه وغطت الأخرى الشق الأعلى».

مما يجعل هذه الرحلة أشبه برحلة إلى أرض الجن أو إلى جهنم وليس هذا بالغريب فجهنم تقع في بلاد المغرب[15].

ثم أوغل في أرض بني ماريع بن كنعان بن حام. ثم جاز إلى جزيرة الأندلس.

وبعد ذلك ركب ذو القرنين وجنوده البحر المحيط ـ ووصل إلى عين الشمس «فوجدها تغرب في عين حمئة في البحر المحيط». ثم وجد من دونها جزائر (كان رمى بهم سبأ) وبعدها كانت مغامراته في وادي الرمل ثم في وادي الياقوت ثم وصل إلى الصخرة البيضاء المنيرة.

وتتضمن قصة ذي القرنين قصة أخرى ذات دلالة بسبب تماثلها وإياها:

[ابراهيم الخليل وجرجير وحدة أسطورية موازية لأسطورة ذي القرنين والخضر]:

أمر إبراهيم الخليل بالهجرة إلى بابليون هو وجرجير ولي الله وأحد دعاته إلى المغرب ـ عبر جزيرة الأندلس إلى بني يافث بن نوح فقتلوه، فنزل عليه ماء من السماء طهّره ثم أكلت النسور لحمه ثم تقيأته من حواصلها على الصخرة المنيعة. وتلعب الطير دوراً وسيطاً ذلك أن طيوراً أخرى أخذت عظامه وألقتها في غابة عظيمة إكراماً له[16].

[الوصول إلى الصخرة وعين الحياة]:

«ثم دنا ذو القرنين من الصخرة ليرقى عليها فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

ثم عاد إليها ثانية فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

---

(15) قال وهب عن ابن عباس: «إن هود النبي (ص) أرى عاداً الآيتين الجنة والنار. فأما النار فرأوها في وادي برهوت وزعم أن ببرهوت عيناً من عيون جهنم وأن جهنم في أرض المغرب يسكن عليها شرار خلق الله وهم الحبشة» وهب بن منبه: التيجان ص 45.

(16) وهب بن منبه: التيجان، ص 90-91.

ثم عاد إليها ثالثة فانتفضت وارتعدت وتقعقعت.

ثم دنا منها الخضر فسكنت فرقي عليها فلم يزل يرقى وذو القرنين ينظر إليه والخضر يطلع إلى السماء حتى غاب عنه. فناداه منادٍ من قبل السماء: إمض أمامك فاشرب فإنها عين الحياة وتطهّر فإنك تعيش إلى يوم النفخ في الصور ويموت أهل السماوات وأهل الأرض فتذوق الموت حتماً مقضياً.

فمضى حتى انتهى إلى رأس الصخرة فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي قد بلغ علمك.

لما رجع الخضر إلى ذي القرنين قال له: يا ذا القرنين إني شربت من ماء الحياة وتطهرت منه وأعطيت الحياة إلى يوم النفخ في الصور وموت أهل السماوات والأرضين ثم أموت حتماً مقضياً ومنعت أنت ذلك ولك مدة تبلغها وتموت فارجع فليس بعدها مزيد لإنس ولا جن»[17]. وهكذا لا يبلغ ذو القرنين الغاية من عين الحياة ولا يدرك الخلود (في حين يدركه الخضر الذي سيصبح بلونه الأخضر من رموز الخلود) فيكون شأنه في ذلك شبيهاً إلى حد كبير بمصير جلجامش بطل الأسطورة السومرية وقد وصل هو الآخر إلى نبتة الحياة في قاع المحيط ولكنه لم يحصل عليها لأن الحية (رمز الحياة والخلود) أكلتها وخلدت وضيعت عليه الفرصة كما ضيعتها على أبيه آدم من قبل فعاد إلى منطلقه أي إلى مدينة «أوروك» Ouroc دون أن يحصل على طَلِبَتِهِ[18].

3 ـ الرحلة الثالثة نحو مشرق الشمس والنهاية.

بهذه الرحلة نحو الأصل والمنطلق تكتمل الدائرة التي نهايتها عود ذي القرنين إلى أصله، وإذا تذكرنا الرمزية الكونية (الشمس = الملك) كان ذلك على الصعيد الرمزي إيذاناً بطلوع الشمس من المغرب أي إيذاناً بفنائها (أفليست الشمس تطلع من الغرب في نهاية الزمان؟).

(17) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 91.

(18) انظر من ألواح سومر: تأليف صمويل نوح كريمر ترجمة طه باقر، ص 303-330. ملحمة جلجامش.

Ferdinand comte : Les Grandes figures de la mythologie p. 98-99.

وفراس سواح: ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة ـ مجلة المعرفة السورية العدد 197 تموز 1978، ص 97-125.

أ/ [في أرض الإنس والجن]:

وهذه الرحلة عجيبة غريبة لا تقل في ذلك عن رحلته الثانية. فقد حل فيها عسكر الملك الفاتح على أماكن معروفة على الكرة الأرضية مثل الأندلس والشام وبيت المقدس والجزيرة والعراق[19]. ولكنه زار أيضاً مواطن أسطورية وشعوباً عجيبة الخلقة مختلفة الصور والألوان حتى لكأن الرحلة رحلة إلى الجحيم وأبالسته وهو ما يتأكد بعد ذلك عند زيارته أرض الملائكة لما قال له الملك: «ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟»[20].

فقد وجد في طريقه «قوماً صغار الوجوه مشعرين ووجوههم كوجوه القردة وهم لا يظهرون في النهار وإنما يظهرون في الليل يختفون من حر الشمس في المغارات والكهوف في الجبال فدعاهم بلسانهم وقد أعطاه الله سبباً من كل لسان»[21].

ثم صار في أرضهم حتى بلغ أطراف جزائر المحيط فأصاب بها أمماً من يأجوج ومأجوج يقال لهم الأحرار ـ أو الأجدار ـ تطلع عليهم الشمس وهم قوم سود زرق الأعين طوال الوجوه طوال الأنوف تشبه وجوههم وجوه الخنازير يختفون في النهار من حر الشمس ويظهرون في الليل فدعاهم وآمنوا[22].

ب/ [في أرض الملائكة]:

«ثم ركب البحر المحيط فسار فيه حولاً حتى ترك الشمس عن يمينه ولجّ في الظلمات حتى وصل إلى أرض بيضاء كالثلج لا ينبت فيها نبات وعليها ضوء ليس كنور الشمس نور أبيض يكاد يخطف الأبصار.

حتى أشرف على دار مفردة بيضاء فيها بيت واحد وعلى باب الدار رجل أبيض واقف وعلى سطح الدار رجل مبيض واقف قد أخذ شيئاً كمزمار فحبسه في فمه وأمسكه بيديه جميعاً وعيناه تشخص إلى السماء يشخص بها.

---

(19) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 97. . .

(20) المصدر السابق، ص 101.

(21) التيجان، ص 100-101.

(22) المصدر السابق، ص 101.

قال له الرجل الـذي على بـاب الدار: إلى أين تـريد يـا ذا القرنـين؟ ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟ يـا ذا القرنـين ارجع فليس لـك مزيـد[23]. وأعطاه عنقوداً يكفيه وعسكره حتى يجوز إلى أرض الإنس والجن وحجراً عظة له واعتباراً مثـلاً لعينه التي لا يملؤها إلاّ التراب.

ج/ [بناء ذي القرنين السد وتغلبه على الهند والصين]:

ثم بنى ذو القرنين السد «بين يأجوج ومـأجوج وبـين الناس» وكـان: «عِظم السـد في جسمه ألف ذراع وفي طوله ألف ذراع بنى جسراً دونه وهو من أوابد الدنيا من الصدفـين إلى أرض أرمينية وهو مسيرة سبعة أشهر».

د/ [خاتمة المطاف ونهاية ذي القرنين]:

وأخيراً رجع إلى أرض بابل وغلب عليها ثم سار يريد أرض تهامة والحج بمكة.

«فلما صـار من رمل العـراق رأى في الأسباب أنـه يموت بـالحنو ويكـون فيه قـبره ومنه محشره وكان رآه أيضاً حين امتنعت من طلوعه عليها الصخرة البيضاء»[24].

ويتبين المتأمل في بنية النص السابق أنه يقوم من الناحية القصصية على مبدأ التضمـين لأنه قد احتوى على استطرادات أهمها أسطورتان:

ـ أما الأولى فهي أسطورة الخليل وداعيته جرجير ومصرعه بالأندلس. و«يعمل النص» أو المعنى على نحو تصبح معه هذه الأسطورة لا مجرد قصة داخل قصة وإنما بمثابة منوال سابق تجري على أحكامه. فذو القرنـين يُصبح صنـواً لإبراهيم، كـما يصبح الخضر صنـواً لجرجـير «وما دعا إليه من الحنيفية دين إبراهيم»[25].

ـ أما الثانية فهي أسطورة القصر الأبيض قصر عـابر ـ وقـد وردت بشكل شبـه عفوي للتعريف بمكان حل به ذو القرنين، إلاّ أن لها وظيفة أخرى يمكن القول إنها وظيفـة مرجعيـة تأسيسية هي تأسيس تاريـخ قحطان وربـطه على مـا رأينا ببعض أسـاطير «العـرب البائـدة»

---

(23) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 101-102.

(24) المصدر السابق، ص 105-106.

(25) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 96. ولذلك أثر بالغ في تصـور ماضي القحـطانيين (بـاعتبار ذي القـرنين ممثلاً لهم بمثابة إبراهيم) وفي تصور الحاضر، حاضر سرد الأحداث (صلة الملك بتفقه في شؤون الدين).

بتاريخ أنبياء بني إسرائيل وبالذات بأبناء نوح وذريته مثل عابر وابنه هود وفالغ. وربط جميع هؤلاء بأصل اللغة العربية وتقول الأسطورة إنّ عابراً أول من تكلم بها ومعه ابنه هود. أما فالغ «فتكلم بالفارسية مع بني فارس الأسود فأقام فيهم هو وولده حتى بعث الله إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم فأمره بالهجرة والخروج مع بني فارس إلى بني عمه هود وهم العرب بنو قحطان»[26].

ومهما يكن من أمر يغدو ذو القرنين في هذه الأسطورة شخصية فذة متعددة الوجوه فهو بمثابة نبي من بني قحطان لا يبزه في ذلك موسى ـ وقد التقى بالخضر هو الآخر ـ ولا سليمان الحكيم، وقد رأى في الحلم الرابع الذي سخّرت له فيه جميع الكائنات بما في ذلك الإنس والجن أنه له نظير ومثيل. فهو التقي الورع الذي عمل بنصيحة الخضر وطبق جميع ما ألقي إليه من أسباب السماء. وهو الملك الذي بلغ قرني الشمس. ونجد صلة أخرى بين الاسم والأسطورة ـ ولهذه الصور وظيفة إيديولوجية دينية سياسية لا تخفى، أقلها أنها تدخل ضمن مفاخرات القحطانية والعدنانية ومختلف ما لها من أوجه[27].

تحولات الرمز: الخصوصية والعمومية/الكليات البشرية.

إن أسطورة ذي القرنين من أفضل الأمثلة التي يمكن أن نسوقها على تحولات الرمز في الأسطورة من خلال هجرة الأساطير وسائر المعطيات الثقافية وسيرورتها بين الشعوب. فلئن كان من البديهي أن ثمة فروقاً جوهرية لا تنكر بين أصل هذه الأسطورة السومري القديم وما آلت إليه في العهد القديم ثم في التراث الإسلامي ولا سيما في قصص الأنبياء، فيمكن أن نتبيّن البنية القديمة التي كانت لها أساساً وأنموذجاً ومثالاً وما طرأ على العناصر و«الوظائف» من تحويرات لملاءمة ضرورة التعبير عن حالات متغيرة متنوعة لفكرة أساسية واحدة هي المنزلة البشرية وحتمية الموت. ولذلك فمن دواعي سيرورة هذه الأسطورة التي احتواها الخطاب الديني أنها تشتمل على أشعار تصف رحلته ومختلف مراحلها ذات نبرة إسلامية تتصل بمعنى حتمية الموت[28]. فلننظر في هذا الجدول الوصفي القائم على المقارنة بين مختلف ما وصلنا من الروايات عن هذه الرحلة النموذجية في مختلف الثقافات.

---

(26) المصدر السابق، ص 98.

(27) انظر مثلاً على ذلك مفاخرة بين قحطاني وعدناني بين يدي السفاح وينتسب إلى قحطان، لدى المسعودي: مروج الذهب ج 2، ص 196، ط. قميحة.

(28) انظر مختلف الأشعار التي وضعت على لسان الصعب ذي القرنين. ضمن القصة مثلاً، ص 107 وما بعدها والملحق ضمن القصة.

[جدول مختلف الروايات عن رحلة ذي القرنين]

1 في رواية علي	2 في رواية وهب	3 في رواية ابن عباس	4 في ملحمة جلجامش
البطل: ذو القرنين متواضع لله	الصعب ذو القرنين ملك حمير المتكبر	موسى متكبر (ينسب العلم لنفسه)	ملك متجبر مات صديقه أنكيدو
الغاية من الرحلة: الوصول إلى عين الحياة/المعرفة أو الخلود.			
أن يعبد الله حق عبادته	هي عين الحياة/عين الخلد لتحقيق غرض رسم له في الحلم	ملاقاة الخضر قصد المعرفة عند الصخرة/مرج البحرين دليله الحوت	لملاقاة أوتنابشتيم بحثاً عن سر الخلود
الرحلة: قام كل منهم برحلة أسطورية رمزية و/أو بأعمال بطولية.			
أرضية/سماوية زار/ ظلمة لم يطأها قبله إنس ولا جان - طائر أسود (ملاك) - شاب أبيض (ملاك) - وادي الزبرجد	أرضية سماوية	عند مرج البحرين	رحلة نحو قاع البحر بعد زيارة أوتنابشتيم
النهاية: الرجوع عن الغاية (الزهد في الدنيا).	الرجوع دون بلوغ الهدف الصخرة/ماء الحياة (الخلود للخضر).	الوصول إلى الخضر	بلوغ أوتنابشتيم وعين الحياة/لكن أكلت الحية نبتة الحياة السحرية.

لئن كانت أسطورة جلجامش سابقة لما سواها من القصص الأسطورية المماثلة، ولذلك قد تكون الأصل، فإن ما تأسس عليها أو حولها ـ رغم أنه يبدو قد تخلص من بعض السمات الأسطورية القديمة ـ قد أضاف إليها عناصر أسطورية أخرى عادة ما تدرج ضمن ما يسمى بالكرامة أو المعجزة مثل انقلاب السمكة المملحة وعودتها إلى الحياة أو انجياب الماء عن مسلك الحوت العلامة حتى سار فيه موسى.

إن دور جلجامش قد لعبه إما موسى وفتاه يوشع بن نون أو ذو القرنين والخضر فكلاهما في الأسطورة الإسلامية ولي من أولياء الله وكلاهما يتوضأ من عين الحياة ويصلي.

أما شخصية أوتنابشتيم/رمز الخلود ـ وهو ما طمح إليه جلجاميش ـ فتصبح في بعض الروايات الخضر (واللون الأخضر لون تجدد الطبيعة والماء ورمز من رموز الخلود ونعيم الجنان).

وتتفق مختلف الروايات رغم تباعد ما بينها من الأزمنة والسياقات ورغم أنها تندرج ضمن خطابات توظفها توظيفات مختلفة في أن لا أحد توصل إلى مبتغاه ـ أللهم إذا استثنينا الرواية التي يرحل بطلها موسى في طلب الخضر رمز المعرفة[29]، وتفضي رغم ذلك إلى الإقرار بالأمر الواقع وأن لا سبيل إلى الحصول على ما حصل عليه الخضر ـ وتجمع على مستوى الرمز بين عين الحياة وشجرة الحياة وشجرة المعرفة.

وإذن فكل من أولئك الأبطال اضطر إلى الإقرار بالأمر الواقع. فعاد ذو القرنين الولي الصالح في رواية ابن عباس زاهداً في الدنيا راغباً عن طموحه الأول، وعاد الصعب ذو القرنين الملك الحكيم الصالح التقي في رواية وهب دون أن يستطيع الرقي إلى الصخرة والشرب من عين الحياة ونيل الخلود ثم مات بحنو قراقر من أرض العراق مثلما عاد جلجامش من قبلهما دون أن يحصل على نبتة الخلود من عين الحياة. وفي المقابل يمكن القول إن الذي انتصر وحصل على الخلود إنما هو الخضر/أوتنابشتيم/ الحية. وتلك هي الفلسفة البسيطة التي عبرت عنها ملحمة جلجامش ومختلف الروايات في القصص القرآني ومفادها أن لا سبيل إلى الخلود وأن العلم بحر لا حد له.

---

(29) لاحظ ما بين شجرة المعرفة وشجرة الخلد من علاقة في أسطورة الخليقة.

2.3.6 بلقيس ملكة سبأ

أولــدتــني مــن المــلوك مَــلوكٌ	كــل قَــيْــل مــتــوّج صــنــديــدِ
ونــســاء مــتــوجــات كــبــلقــيــس	وشــمــس أكــرم بهــا مــن جــدودِ
مــلكــتــهــم بــلقــيــس ثــمانــين عــامــاً	بــأولي قــوة وبــأس شــديــدِ

(الهمداني: الإكليل ج 8، ص 63)

تعتبر صورة بلقيس كما وصلتنا عن الإخباريين والمؤرخين وأصحاب قصص الأنبياء وفي كتب الأدب والتاريخ، مقترنة بقصة النبي سليمان الحكيم وجهاً أسطورياً أو شبه أسطوري لأكثر من سبب وبغض النظر عن حقيقة وجودها تاريخياً. إن هذه الشخصية الفذة من أبطال عرب الجنوب القحطانيين وبطلاتهم تخرج عن العادي والمألوف من حيث ظروف مولدها وصفاتها واسمها ونعت عرشها «وكان مقدمه من ذهب مفصص باليواقيت الحمر والزمرد الأخضر ومؤخره من فضة مكلل بألوان الجواهر وله أربع قوائم، قائمة من ياقوت أحمر وقائمة من ياقوت أخضر وقائمة من زمرد أخضر وقائمة من در أصفر وصفائح السرير من الذهب»[1].

1.2.3.6 ظروف ميلادها الأسطورية وصفتها.

هي متولدة في اعتقادهم من تزاوج بين الجن والانس مثلما كانوا يقولون في جرهم - ولاة البيت الحرام قبل خزاعة - بأنهم من نجل الملائكة[2] ولذلك قالوا فيها «إن أمها من

---

(1) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 279 وانظر من 279 إلى 293. انظر قصة رحلتها العجيبة إلى قصر سليمان الحكيم لدى الإخباريين وأصحاب التواريخ مثل ابن حبيب: المحبر، ص 367، وهي عنده «بلقيس بن (كذا) اليشرح بن ذي جدن بن يشرح بن الحارث بن قيس بن صيفي وأمها رواحة بنت السكن ملك الجن وكانت من أعقل النساء فقتلت زهيراً وملكت وتزوجها سليمان بن داود». في كتاب التيجان لوهب بن منبه ص 161 وفي تاريخ ابن واضح اليعقوبي ج 1، ص 169 وهي عنده بلقيس بنت الهدهاد وأنها حكمت 120 سنة. ولدى الهمداني: الإكليل، ج 6p8. ص 82-83 و163 وعرائس المجالس للثعلبي، ص 276-287 وباب قصة بلقيس ملكة سبأ والهدهد وما يتصل به» ولدى الكسائي: قصص الأنبياء ضمن «حديث النبي سليمان»، ص 278-285 وحديث مدينة سبأ، ص 285-313 والنويري: نهاية الأرب، ج 14 ص 110-113 ودائرة المعارف الإسلامية: ط 2، مادة (بلقيس) ج 1، ص 1256. وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5، ص 131 ومحمد بن علي الأكوع الحوالي: اليمن الخضراء مهد الحضارة ص 248-266 وشوقي عبد الحكيم: موسوعة أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 124-127.

(2) الجاحظ كتاب الحيوان، ج 1، ص 187-188.

الجن ولم تلد جنية من إنسي قط ولداً إلا ورجلاه مثل حافر الحمار»[3]. فأبوها واسمه الهدهاد أو شراحيل ملك أرض اليمن كلها قد تزوج امرأة من الجن ولدت له بلقيس ضمن أسطورة غريبة ترويها كتب التاريخ والأخبار. وهي تجسد مختلف معتقدات العرب في علاقات الجن والإنس، ولذلك فإن النص سيكون مجمعاً لمختلف الرموز التي رأينا بعضها فرادى فإذا هي تتشكل في خطاب أسطوري وتعبر عن رؤية أسطورية للعالم. فلنتتبع ظروف ميلادها العجيبة ثم اسمها الذي لا يقل عنها غرابة وما ينشأ في تضاعيف قصتها من شبكات رمزية تصل ما بين عالم الإنسان الطبيعي بكواكبه وحيوانه وعالمه الثقافي وما يتضمنه من المعتقدات الدينية والأسطورية.

قال كعب الأحبار في تعريفه إياها: «هي بلقيس بنة ذي شرخ بن هداد، وهي متولدة من الإنس والجن. وأمها عَميرة بنت ملك الجن»[4].

ومما يذكر بشأن مولدها ثم توليها ملك سبأ أن اليمن كان يحكمها آنذاك ملك فظ غليظ «وكان من عادته مع قومه أنه افترض على أهل مملكته في كل أسبوع أن يأتوه بجارية من بناتهم فيفتضها ثم يردها إلى أهلها. وكان ذو شرخ وزيره وهو من أبناء ملوك حمير من ولد سبأ. وكان لذي شرح ألف قصر وألف فرس عتيق وألف سيف يمان وكان يرجع إلى حسن وجمال وعقل، وكان مولعاً بالصيد، فكانت الجن تتصور له في صورة الظبي، فإذا صادهم وهمّ بذبحهم كلموه وقالوا له: لا تعجل فإنا إنما جئنا لننظر إلى محاسن وجهك.

وكانت الجن تؤذي أهل اليمن فأقسم ذو شرح أن يقتل ملك الجن ويتزوج بابنته. قال: وكان اسم ملك الجن عمير وكان حسن الوجه وابنته عميرة. فمرَّ ذو شرح ذات يوم في وادٍ من بلاد اليمن كثير الأشجار فنزل به، حتى جنه الليل، وكان في جمع قليل من أصحابه وكان الوادي الذي نزل به من مساكن الجن.

فلما مضى بعض الليل سمع همهمة الجن فقام ونادى: يا معشر الجن، قد نزلت بكم الليلة على أن تضيّفوني فإني جار لكم فاسمعوني من أشعاركم. قال: فأنشدته الجن من

---

(3) وهب بن منبه: التيجان، ص 161.

(4) الكسائي: قصص الأنبياء ص 287 وفي رواية النويري التي منها أخذنا القصة أن اسمه ذو شرح. وفي تاريخ الطبري قسم 1، ص 576 ما نصه وهي فيما يقول أهل الأنساب بلقمة ابنة اليشرح ويقول بعضهم: ابنه إيلي شرح ويقول بعضهم ابنة ذي شرح بن ذي جدن بن إيلي شرح بن الحارث بن قيس وفي كتاب الإكليل للهمداني، ج 8 ص 30 طبعة بغداد أنها: «بلقيس بنة ذي شرح».

أشعارها وجاءته عَميرة بنت عمير ملك الجن على أحسن صورة.

فلما نظر إليها ذهل عقله من حسنها. وغابت عن عينه فشغف بحبها. فقال: يا معشر الجن إن أنتم زوجتموها مني وإلا كنت حرباً لكم ما عشت أبدا. فنادوه: يا شرح إنك آدمي فكيف تقاتل الجن ومسكنهم الهواء وظلمات الأرض! مهلاً أيها الآدمي لا تعرض نفسك إلى ما لا تقدر عليه وارجع فإن قدر لك أمر فسوف تناله.

فلما سمع ذلك أيس من التزويج وأخذ في مستأنف أمره في مؤالفة الجن فكان يهاديهم بما يصلح لهم من الهدايا، فصافاه عمير ملك الجن وآخاه وألفه حتى صار عنده كالأخ.

فلما رأى ذلك ذو شرح وأنه قد تمكن من ملك الجن قال له: هل لك أن تزوجني ابنتك عميرة ليكون لي في ذلك شرف إلى الممات! فرغب فيه عمير ملك الجن لحسنه وجماله وشرفه وماله فزوجه ابنته فحضرت سادات الجن. وانصرف ذو شرح إلى مدينة سبأ وأهدى هدايا كثيرة إلى ملك الجن وسادات قومه. ثم زفت إليه فوطئها فحملت منه»[5].

2.2.3.6 الاسم والأسطورة.

من أسماء بلقيس على ما رأينا «يلمقه» أو بلمقة «بلقمة»[6] ومن شأن ذلك أن يقيم صلة ما بين نعوت بلقيس الأخرى ـ هذه المرأة التي يقول عنها الإخباريون إنها لم يكن لها أرَب في الرجال ـ وبين الإله «ألمقة» معبود عرب الجنوب المذكر الذي من أسمائه كما سبق أن رأينا «كهل» و«هلال» و«شهر» و«سين» ـ لا سيما قد كشفت التنقيبات الحفرية في مدينة صرواح عاصمة ممالك سبأ عن «محرم بلقيس» معبد إله القمر عند السبئيين[7] ـ وتفيدنا القصة القرآنية أنها وقومها كانوا يسجدون للشمس. ولسائل أن يتساءل ترى هل تعود مختلف الأخبار إلى شخصية واحدة أم تراها تعود إلى شخصيات متعددة من مراحل متتابعة

---

(5) النويري: نهاية الأرب، ج 14، ص 110-113 وفي كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه قصة له مع شجاعين (أي حيتين وهما حسب الرمزية الحيوانية من الجان) أسود وأبيض وأنه سقى أحدهما ماء. انظر كتاب التيجان: ص 135. وهي قصة تشبه قصة عبيد الأبرص أو قصة أمية بن أبي الصلت مع الحية وتبين وحدة تراث عرب الشمال والجنوب الأسطوري.

(6) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 278 والزمخشري: الكشاف ج 3، ص 284 ضمن تفسير سورة النمل. ودائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 1256 ونجد أيضاً بلعمة ولعلها تصحيف.

(7) جواد علي: المفصل، ج 5، ص 131.

أصبحت في الذاكرة الشعبية شخصية واحدة؟ وما هي رمزية الكواكب والحيوان وسائر عناصر الطبيعة في قصة بلقيس. ثم ما علاقتها بقصة الملك سليمان - (ملك بين 1015-975 ق. م. ؟) - صاحب الجياد الخضر التي أخرجت له من البحر - حسب بعض المفسرين وزيارتها العجيبة إلى بلاده بواسطة الجن. لا سيما أن الاخبار التي تجمع بينهما تفيد بأنهما عاشا حقبة تاريخية واحدة؟ وألا توجد شبكة رمزية خفية تجمع بين مختلف هذه المستويات في ظل مناخ اعتقادي أسطوري يتصل بعبادة الشمس والقمر وبالهدهد هدهد بلقيس من جهة[8] - دليل سليمان على الماء ورسوله إلى بلقيس - وبالخيل الخضر المجنحة تخرج من البحر وتعقر ثم ترجع إلى «منبعها» عوداً على بدء في دائرة أسطورية هي دورة الشمس أيضاً؟

3.2.3.6 الشبكات الرمزية في قصة بلقيس وسليمان.

لئن لم يكن من غايتنا البحث عن «أصول الأساطير» وتنقلها في البلدان - كما اشترطنا على أنفسنا من الناحية المنهجية - تفيدنا مختلف الأسماء التي أطلقت على ملكة سبأ على انتماء المواد الأسطورية المتعلقة بها إلى مجالات ثقافية متعددة منها «الإسرائيليات» والأساطير الحبشية وغيرها من التطويرات والتنويعات التي نجدها لدى المفسرين والقصاص المسلمين وزيارتها إياه كما تتصل بالهدهد وسائر المناخ الاعتقادي الأسطوري ولا سيما بعبادة الشمس والقمر.

وقد يقول القائل إن اقتران اسم بلقيس بالشمس والقمر في آن قد ينطوي على تناقض ولكن أليست هي المرأة (الشمس) التي انتصرت على ملك طاغية (والشمس أيضاً والقمر رموز سياسية) فحلت محله فكانت على الصعيد الرمزي السياسي شمساً وقمراً. وليس بين هذا وذاك تعارض على صعيد منطق الفكر الديني الأسطوري البحت مبدئياً، وهو منطق لا يعترف بالتناقض لأن الرمز يمكن أن يكون له مرموز ونقيضه. والتاريخ شاهد على أن السبئيين قد عبدوا الشمس والقمر. وربما كان ذلك منهم في مرحلتين متتاليتين أو حتى معاً كما يفيدنا هذا الطقس التعبدي - والطقوس أساطير مجسمة تجسيماً درامياً - ضمن وصفه لبيت «رئام» في رأس جبل من بلد همدان وفيه مخرج النار باليمن - وللنار علاقة غير خافية بالشمس - «وقدام باب القصر حائط فيه بلاطة فيها صور الشمس والهلال، فإذا خرج الملك لم يقع بصره إلاّ على أول منها فإذا رآها كفّر لها بأن يضع راحته تحت ذقنه عن وجه يستره ثم

---

(8) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 277 (واسمه يعفور واسم هدهد سليمان عفير).

يخر بذقنه عليها»[9]. فهل تكون هذه الهالة التي أحيطت ببلقيس تابعة لعهد أمومي تتناسب فيه رمزية الشمس والمرأة على صعيد التسمية والمعتقد عقبه بعد ذلك طور أبوي، أم تراها كانت مرحلة انتقالية بين الأبوة والأمومة؟. إن انتساب قصص النبي سليمان إلى التراث العبراني الأبوي قد يجعلنا نميل إلى هذا الرأي لا سيما وقد رأينا كيف حصل انقلاب في الرمزية الكوكبية في تراث المنطقة عندما انتقل «شَمَشْ» الإله الذي تسلم منه حامورابي شريعته عند العرب إلى «الشمس»/اللات المؤنثة وصار نظيرُ «شَمَشْ» عند العرب الإله القمري وَدّ أو الْمَقَة أو هُبل (نظير بعل) الإله القمري الذكر «ويطابق ذلك على صعيد المجتمع سيادة الرجل في الحياة»[10].

ثم ترى لم كان أبوها في الأسطورة يسمى الهدهاد وهل لذلك صلة بالهدهد كما إن لبلقيس صلةً بالشمس والقمر؟ وهل من علاقة بين هدهدها وهدهد سليمان؟ وهل كان الهدهد طوطمها كما يشير إلى ذلك بعضهم؟[11].

الثابت أن للهدهد على الصعيد الرمزي علاقة بالماء وبالشمس معاً. فهو في الأساطير رسول سليمان ودليله على الماء ولكن لما كانت بلقيس تعبد الشمسَ فهل يكون الهدهد حيواناً مائياً (يدل على منابع المياه) شمسياً ـ بسبب لونه وقنزعته المروحية الشهيرة ـ وعينه الحادة البصيرة بما تحت الأرض حدة عين النسر شأنه في ذلك شأن الحصان كما هو متعارف في الأساطير العالمية؟[12].

(9) الهمداني: الإكليل، ج 8 ص 82-83.

(10) انظر أعلاه الفصل الثالث: أساطير الكواكب: «النيِّران»، ص 205-216 من هذا البحث.

(11) شوقي عبد الحكيم: موسوعة أساطير وفولكلور العالم العربي، ص 124-127 (مادة بلقيس).

(12) انظر رمزية الهدهد أعلاه في فصل أساطير الحيوان، ص 265 ويدل فيها يدل على العلم والمعرفة والهداية وصار يذكّر في الإسلام بمناظرة ابن عباس ونافع بن الأزرق وقول الأول للثاني، منكراً «كيف يبصر الماء من تحت الأرض ولا يبصر الفخ إذا غطي له قدر إصبع» فكان جوابه «إذا جاء القدر عمي البصر» الثعلبي: عرائس المجالس، ص 277. وفي الأساطير الفارسية أن الهدهد في الأصل امرأة جميلة تحولت إلى طائر. وله معانٍ أخرى عند فريد الدين العطار في منطق الطير.

J.Chevalier et Alain Gheerbrant: Dictionnaires des Symboles p. 513.

ونشير بالمناسبة إلى أن من الحيوانات «الشمسية» النسر والأسد وكانت شعاراً لعرب جنوب الجزيرة العربية كما في البيت:

وبكلِّ ركنٍ رأسُ نسرٍ طائرٌ   أو رأسُ ليثٍ من نحاسٍ يزأرُ.

(وعن الهمداني: الإكليل، ج 8، ص 82-83 في وصف قصر غمدان والأكوع الحوالي: تاريخ اليمن ص 215.

وإذا كان ذلك كذلك غدا الهدهد طائراً «شمسياً» واقترنت رمزيته برمزية الحصان. فقصة الصافنات من الجياد من الخيل التي عرضت على سليمان ـ وقد اختلفوا في تفسير قتله إياها أو أنكروه ـ تفيد أن الحصان رمز مزدوج شمسي (باعتباره رمزاً أنثوياً وقرباناً كان يقدم للشمس عند بعض الشعوب) ومائي (باعتباره قد خرج في الأسطورة من البحر في شكل خيول مجنحة خضر ثم عادت إليه).

كما إن سليمان الحكيم يبدو من خلال قصته مع بلقيس ملكة سبأ بطلاً إسلامياً ـ قبل ظهور الإسلام يقصد البيت الحرام ويصلي به ركعتين[13] لكنه في الآن نفسه «ينزل على القلمس بن عمرو المسمى أفعى نجران وكان من بني عبد شمس وكان أحكم العرب»[14] ويدل الاسم الأخير على علاقة واضحة بالشمس.

ثم أليس غريباً شأن بلقيس هذه الملكة وقد «تغلبت على تبع عمرو ذو الأذعار وملكت مكانه» وكانت تعبد الشمس وقومها حتى إذا سارت إلى مكة اعتمرت وغزت بابل ثم سارت إلى أذربيجان ثم عادت إلى اليمن في رحلات ومغامرات تذكرنا برحلات ذي القرنين وغيره من التبابعة ملوك حمير؟[15].

وهل نحن إزاء حوادث تاريخية وقعت حقاً وصدقاً في وقت كانت الكعبة فيه بشكلها المربع محجاً للشمس/اللّات الربة في إطار من المعتقدات الأسطورية أم ترانا إزاء أشتات من المفردات الميثولوجية صيغت على مر الزمان وشُحنت بدلالات شتى عبر «مغامراتها الدلالية»؟

يبدو من الصعوبة بمكان اعتبار المواد الأسطورية ـ ذات الصلة ببلقيس الملكة التي كانت تسجد للشمس وبسليمان النبي المسلم يحج ويتوضأ للصلاة قبل ظهور الإسلام العالم بمنطق الطير، ذاك الذي سخرت له الدواب والوحوش والإنس والجن ـ ذات أسس في الواقع التاريخي. بل إن الموقف التاريخي من تلك المواد الأسطورية يحمل على طرح السؤال التالي:

أفلا تكون جميع هذه الشذرات التي احتفظت بها «القصص الشعبية» في شكلها الأسطوري العجيب ذي المصادر المتعددة، طبقات تتكوّن من مواد أسطورية أشبه

---

(13) وهب بن منبه: التيجان، ص 152-163.

(14) وهب بن منبه: التيجان، ص 153.

(15) المصدر السابق، ص 149.

بالفسيفساء يرجع عهد كل منها إلى حقب تاريخية مختلفة ـ حسب منطق الرموز في اغتنائها وتحولها ـ منها ما هو وثني قديم ـ ذو صلة بتقديس الحيوان ـ ومنها ما يتصل بعبادة الكواكب (الشمس والقمر) ومنها ما هو متأثر بأساطير النبي سليمان وسبق أن رأينا علاقة قصص الجن والعفاريت بالمجالين الثقافيين الفارسي والحبشي المتأثر هو الآخر بـ «الإسرائيليات» مثلما يدل على ذلك مصدرها ورمزية مكانها. إن الذي يحملنا على ترجيح ذلك ما لاحظناه من تماثل بنيوي بين مستويات الوجود في عالم قصة سليمان وبلقيس ومن علاقات رمزية كوكبية حيوانية إجتماعية عقائدية.

إن تنظيم تلك المادة بإعادة توزيعها على النحو التالي قد يسمح بقراءتها قراءة تظهر أبعادها السياسية العقائدية الإجتماعية:

سليمان الحكيم	بلقيس/المقة
ملك/ نبي/ عالم بمنطق الطير	ملكة أبوها إنسي
(كاهن؟) سخرت له الرياح	وأمها جنية
والوحوش والجن.	
الهدهد دليله إلى الماء	أبوها يدعى الهدهاد/الهدهد (ما العلاقة؟)
الصافنات الجياد المجنحة	الهدهد/طائر/ حيوان شمسي/ مائي
(رمز شمسي قمري/مائي)	كالنسر من رموز الشمس
خرجت له من البحر	
(هل ألهته عن الصلاة فعقرها؟	
أم تراه قدمها قرباناً للشمس؟)	تسجد للشمس

وإذن فهل نحن إزاء بلقيس واحدة وسليمان واحد أم إزاء نموذجين أسقطت عليهما مشاغل متعددة؟ إن قصة سليمان الحكيم مع بلقيس مثل آخر من أمثال قصص الأنبياء ـ ضرب للموعظة وتدبر حكمة الخالق وما أوتي سليمان من العلم والحكمة. والدليل على ذلك ورودها في هذا الفضاء الثقافي.

وإذا تجاوزنا الظاهر منها إلى اعتبارها قصة رمزية كانت ذات أبعاد شتى ودلالات عديدة تعبّر عنها مختلف العلاقات الرمزية المتفاعلة في الأسطورة على أصعدة مختلفة ومنها يتقوم المعنى.

ـ فهي تصور من خلال انتصار سليمان على بلقيس انتصار النبوة على الملك أو على اجتماعهما من خلال رمزية زواج سليمان ببلقيس. وتشبه هذه العلاقة لزوم ذي القرنين (الملك) الخضر (الولي) في الأسطورة السابقة وما قد يدل عليه من فكر سياسي كامن في تضاعيف النص.

ـ كما تصور انتصار رجل على امرأة وربما ـ وهذا مجرد افتراض ـ انتصار نظام إجتماعي أبوي هو التراث الذي يمثله النبي سليمان على نظام آخر كان قائماً في جنوب الجزيرة ـ لسنا ندري في أي عهد بالذات ـ وتفيد كثير من القرائن أنه قام في عهد ما على الأمومة.

ـ ولا شك عندنا أن تداول هذه القصة في كتب الأخبار والأدب والتاريخ خاصة زمن معاوية وبعده، وكان مفتوناً بأخبار عرب الجنوب لأسباب سياسية لا تخفى وكانت امرأته كلبية، لتصوّر لنا توظيفاً عقائدياً إجتماعياً للأسطورة تسبغ فيه على بعض الأبطال مثل ذي القرنين وبلقيس وغيرها، صفات إسلامية تقوم شاهداً على أن عرب جنوب الجزيرة لئن لم تكن فيهم النبوة فقد كان فيهم الملك وكان لهم أبطال «مسلمون» وماضٍ عريق.

3.3.6 طريفة الكاهنة وسد مأرب.

تحتل طريفة أو ظريفة إلى جانب الكاهن عمران بن عامر أول من تنبأ بقرب خراب سد مأرب وزوجها الملك المتوج عمرو بن عامر مزيقيا ـ ابن ماء السماء ـ مكانة مرموقة ضمن أخبار عرب الجنوب القحطانيين وأساطير «الأرض الموعودة» وبالذات قصة تفرق الأزد وهجرتهم من جنوب الجزيرة إلى شمالها وشمالها الشرقي على إثر خراب سد مارب. ولا شك أن ذلك السد بني على مراحل إلا أن الإخباريين ينسبون العمل إلى «سبأ» بن عبد شمس[1] وأثر عنه أنه عاش خمسمائة وسبعين عام ودام ملكه خمسمائة سنة ويعتبر أباً لحمير وكهلان من العرب القحطانيين وهو الذي بقيت ذكراه في المثل السائر: «تفرقوا أيدي سبأ» أو «ذهبوا أيدي سبأ».[2] وهو الذي يقولون إنه «أول من سبى من العرب» محاولة منهم تفسير اسمه في حين أن سبأ كلمة أطلقت على مجموعة بشرية وعلى أرض وعلى دولة[3].

فطريفة وجه آخر من وجوه عرب الجنوب ذات الملامح الأسطورية وقد اخترناها أنموذجاً لأنها تجسم الفكر الأسطوري من خلال الكهانة مصوَّرة في الأسطورة ضرباً من العلاقة بين الإنسان والكون والمجتمع عن طريق الحلم الأسطوري وعن طريق الزجر، أي الاستدلال عن الغيب من خلال قراءة رموز العالم الطبيعي بعناصره وحيوانه كأنّه كتاب مفتوح يؤسس الثقافة على الطبيعة. فهي المرأة التي اختارت المعرفة[4] على الإنجاب وهي أيضاً «أم» رمزية لقبائل الأزد تقود مسيرتهم نحو المنازل التي صارت لهم مستقراً من خلال هذه الأسطورة القبلية التي يمكن أن ندرجها ضمن أساطير الأرض الموعودة.

1.3.3.6 طريفة وحلمها الأسطوري بخراب السد.

لم يكن الحلم بالنسبة إلى الشعوب القديمة عالماً منفصلاً عن عالم اليقظة وإنما هما عالمان متصلان متحاوران. إلا أن جميع الأحلام لا تستوي. فالأحلام ذات الأهمية هي الأحلام

(1) هو حسب ما يذكر الاخباريون سبأ بن يعرب أو سبأ بن عبد شمس أو سبأ بن يشجب بن عبد شمس.

(2) انظر الميداني: مجمع الأمثال، ج 1، ص 275-277.

(3) انظر الأكوع الحوالي: اليمن الخضراء، مهد الحضارة (الدولة السبئية ص 362-367).

و«مختارات من النقوش اليمنية». المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس 1985، القسم الأول، ص 1-115.

(4) انظر القصة عند الأزرقي: تاريخ مكة، ج 1 ص 94-95. والميداني: مجمع الأمثال: ج 1، ص 275-277. (ذهبوا أيدي سبأ ـ تفرقوا أيدي سبأ ـ) والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 195-196 (الكهانة منسوبة إلى عمرو بن عامر).

التي يـراها في المنـام أشخـاص لهم أهميتهم في المجتمـع من كـاهن أو ملك أو نبي. وتختلف الأحلام الأسطورية عن الأحلام العادية ـ رغم اشـتراكهما في أنّ كليهـما ذو طابـع رمزي ـ في أن الأولى تكـون في شكل بـلاغ واضح منـظم بخلاف الأحـلام العاديـة وسمتها التشـويش والاضطراب. إن الحلم الأسطوري بلاغ من عالم آخر له بناؤه المحكم رغم أنه في حاجة إلى من يعبره.

وقد رأت طريفة في المنام حلمين اثنين عجيبين أولهما يتعلق بها شخصياً والثاني بقبيلتها الأزد وما كان يخبئه لها الغيب.

أما حلمها العجيب الأول الذي كان حداً فاصلاً بين عهدين من حياتها فقد رأت فيـه «كأن آتيا أتاها وقال لها: ما تحبين يا ظريفة؟ علم تطيب به نفسك أو مولود تقر به عينيك؟.

فقالت: بل علم تطيب به نفسي.

فجرّ بيده على صدرها ومسح بظاهر كفه على بطنها فعقمت فكانت لا تلد واتسعت في العلم وأعطيت منه حظاً عظيما».

أما حلمها الثاني الذي اطلعت بواسطته على ما يخبئه الغيب لقومها فقد رأت فيه «كأن سحابة غشيت اليمن فأبرقت وأرعدت فلم تقع على شجر إلا أحـرقته». وكـان ذلك إيـذاناً بالغرق وهلاك النسل وتفرق الأزد في أنحاء الجزيرة والشام والعراق.

2.3.3.6 طريفة الكاهنة والزجر.

ثم أنذرتها الحيوانات في لغـة رمزيـة بِشرّ مستطير. فبينـا هي تمشي ذات يوم في بعض حـدائق عمرو بن عـامر «إذ عـرض لها ثـلاث منـاجـد [هي الفـأرُ العَمْيُ؛ واحِـدُهـا جُلْذٌ] معـترضات وهن منتصبـات على أرجلهن واضعـات أيديهن عـلى أعينهن» فلما رأتهن ظـريفـة وضعت يدها عـلى عينيها ونـزلت إلى الأرض. وقالت لـوصائفهـا: إذا ذهبن هؤلاء المناجـد فأعلمنني.

فلما ذهبن (كذا) أخبرنها فقـامت مسرعة. فعـارضها خليـج جنات عمـرو فوثبت منـه سلحفـاة فوقعت عـلى التراب واستلقت عـلى ظهرهـا ورامت أن تنقلب فلم تستطع فجعلت تبحث بيديها ورجليهـا لتنقلب فلم تقدر وهي تحثـو التراب عـلى رأسها وعـلى بطنهـا وتزرق بولها.

فلما رأت ذلك ظريفة جلست وألقت بيديها على عينيها وقالت لجواريها: إذا عادت إلى الماء فأعلمنني. فلما عادت السلحفاة إلى الماء أعلمنها.

فمضت مسرعة حتى دخلت الحديقة نصف النهار حين سكن الريح «فإذا شجرة الحديقة متناصلة يميناً وشمالاً من غير ريح».

فمضت وعمرو في قبته وأخبرته بجلية الأمر. وفسرت له دلائل الحلم ودلائل الزجر وقالت: «أخبرتني المناجد بسبع سنين شدائد.

يقطع فيها الولد الوالد

وترمي بقومك إلى أرض المساجد

وتوالون الأباعد».

3.3.3.6 طريفة الكاهنة الأم تحدد وجهة سير القبيلة.

وبعد عملية «مسرحية» من إخراج عمرو بن عامر تظاهر فيها بإغلاظ القول لأصغر ابنائه وتظاهر الآخر بالغضب فلطمه، أقسم عمرو على بيع جميع أمواله والرحيل إباء للذل، فتحملت القبيلة على هدي من كاهنتها الأم توجه مسيرها وتستطلع لها المحجوب من المغيبات فإذا نحن إزاء أسطورة من أساطير الأرض الموعودة ترحل فيها مختلف أحياء الأزد من جنوب الجزيرة العربية بهدي من كلامها المسجوع ذي المغزى الواضح.

فتحملت نصر الأزد إلى عُمان والبحرين ونزلت خزاعة ببطن مرّ ونزل الأوس والخزرج بيثرب، أما بنو همدان فساروا نحو العراق إلى بابل وجفنة وبنوه إلى دمشق كما نزل بعض الأزد جبل السراة بالحجاز[5].

4.3.3.6 طريفة الكاهنة تبشر بالإسلام.

يضطلع الجمل بدور أسطوري غريب يشبه فيه الغراب الدليل الهادي. فقد قالت طريفة في جملة ما قالت محددة وجهة سير «بنيها»:

«خذوا الجمل الأزور فضرجوه بالدم الأحمر وأرسلوه يمشي على قدر حتى ينزل بكم البلد الأغر بلد النبي الأزهر صلى الله عليه وآله وسلم».

كما قالت: «خذوا البعير الشدقم فانحروه وخضبوه بالدم حتى تأتوا أرض جرهم ولا

(5) التيجان، ص 266-279.

تبغ بالغلبة فتندم وكُفَّ يسلموا وتسلمْ جوار بيت الله الحرام بيت بناه النبي الأكرم خليل الولي المنعم بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم».

قال: «فأخذوا الجمل فنحروه ثم مضوا حتى انتهوا إلى مكة فأصابوا بها جرهم وبني إسماعيل»[6].

وهكذا تحققت نبوءة طريفة وانتهت خزاعة إلى مكة والحرم وكانوا القائمين بأمر الحرم.

5.3.3.6 نبوءة ظريفة بقرب هلاكها وبكهانة شق وسطيح.

«قالت طريفة: يا بني عمرو بن عامر أوصيكم فقد حان موتي ولكل أمر نبأ ولكل نبأ يولد ارتضاء.

ثم قالت: انزلوا وأقيموا فإني ميتة هذه الليلة وقد رأيت أن علمي يخلفني فيه مولودان في هذه الليلة. فجعلهما الله آية للأولين والآخرين فهو مولود من غسان ويقال له مسعود بن مازن بن ذؤيب بن عدي.

ثم قالت: والاسم والربا * والعلم والإبا * والنور والضيا * لقد ولد في تميم آخر من بني العم ليس له مفصل ولا عظم * يخرج ممسوحاً * ثم تموت أمه لسبع ليال ينبيء بالزيادة والنقصان * إلى فراغ الخلق والزمان * وأقسم بالنور والفلق * ما له رأس ولا عنق *

فكان يكبر كما يكبر كل شيء حتى صار كالرجل من أهل زمانه. وماتت أمه لسبعة أيام من مولده فأتوا به إلى طريفة ففتحت فمه فنفثت فيه وقالت: لا تسقوه لبن امرأة واغذوه فإن هذا يكفيه إلى بلوغه.

ثم قالت: أنت خليفتي من بعدي. ثم قالت أقسم بالله يمين الحق * ليأتين مثلاً هذا شق يعلم ما جل وما دق * له يد واحدة ورجل واحدة وآية الله عليه شاهدة * يعلم ما خلي وما ظهر * ينبيء بالحق عند تصديق الخبر * «فأتوها به فتفلت في فمه وقالت له أنت خليفتي من بعدي»[7].

وهكذا تمثل قصة طريفة وعمران بن عامر وتفرق الأزد في مختلف أرجاء الجزيرة

---

(6) كتاب التيجان، ص 278-279.

(7) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 280-281 ـ وجميع القصة في كتاب التيجان ص 262-282.

وذهابهم «أيدي سبأ» أسطورة الأرض الموعودة ـ كما قلنا آنفاً ـ لأنها تحدد الحيز الذي شغله كل حي من أحياء الأزد بتدبير من عناية خفية كانت طريفة الكاهنة ـ بما تتميز به من قدرات فائقة تخرجها من دائرة الإنسان «العادي» وترفعها إلى مصاف الإنسان يخترق سجف الغيب والمجهول ـ واسطة لها وسبباً.

وخلاصة القول إن قصة طريفة وتنبؤها بخراب سد مأرب تجعل منها شخصية نموذجية أخرى تصور مثالاً من أمثلة علاقة الإنسان الأسطورية بالطبيعة والكون من جهة وبالمجتمع من جهة أخرى وما يتحكم في ذلك من قوانين: فطريفة نموذج المرأة الكاهنة وصورة من صور اتصال الإنسان بالطبيعة والإنصات إلى ما تقصه عليه في عالم يمكن فيه إقامة مثل تلك العلاقة وتجاوز الزمان والتاريخ إما عبر الحلم أو عبر قراءة دلائل العالم الطبيعي بمختلف مظاهره كالريح والمناجذ والسلاحف والشجر والرمل والجمل.

وإن هي في ذلك سوى أنموذج من نماذج علاقة الإنسان (الكاهن) بالمجموعة. ويتعين علينا أن نلاحظ في هذا المقام أن طريفة وجه آخر من وجوه البطولة النسائية، فطريفة هي الزوجة والأم الكاهنة العارفة ـ التي اختارت المعرفة ـ تلقي إلى المجموعة بكلامها المسجوع الواضح المستغلق في آن والمؤكد على ما للكلمة من سلطان، هذا السلطان الذي كان لبلقيس ـ وكلتاهما من عرب الجنوب ـ والذي يبدو أنه قد انتقل في عصر لا يمكن أن نحدده على وجه التدقيق إلى الرجل وقد تكون قصة شق وسطيح وخلافتهما لطريفة إيذاناً به.

4.3.6 أولاد نزار، إياد وربيعة ومضر وأنمار والأفعى الجرهمي:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لبشير بن الخصاصية السدوسي:
«ألست من ربيعة القشعم الذين يزعمون أنه لولا ربيعة لانكفأت الأرض بأهلها؟».
وقال علي بن أبي طالب: «نِعْمَ الحي ربيعة، إباء الفجار أنجاد سادة».
(وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير 213-218)

* * *

«قال عبدالله بن خازم السلمي في خطبته بخراسان: إن ربيعة لم تزل غضاباً على الله مذ بعث نبيه من مضر من أجل حسد ربيعة لمضر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب طمعاً في أن يكون في بني ربيعة نبي كما كان من بني مضر نبي».
(البغدادي: الفرق بين الفرق ص 286)

من القصص الأسطورية أو شبه الأسطورية التأسيسية ذات الصلة بعرب شمال الجزيرة قصة نزار بن معد لما حضرته الوفاة فجمع أولاد (مضر وإياد وربيعة وأنمار) وأوصاهم وصيته الشهيرة القائمة على لغز؛ وقسم بينهم جميع أمواله فكانوا عقباً لمَعَدٍّ وأصلاً لجميع ما تفرع عنها من القبائل، فتفرعت عنه «إياد الشمطاء» و«مضر الحمراء» و«ربيعة الفرس» أو «ربيعة القشعم» ـ أي النسر ـ لما يذكر من طول عمر ربيعة، و«أنمار الحمار». وتميزت وصيته بأبعاد شتى حتى ليمكن اعتبارها أسطورة سياسية تعليلية من أكثر من وجه من ذلك أنها قسمت بينهم «أمر معاشهم» و«أمر حكومتهم» «وأمر حروبهم».

«للقصة» ـ ونحن معها على الحد الفاصل بين التاريخ والأسطورة ـ روايات عديدة[1] تدل فيها تدل على أنها حظيت برواج جعلها تنتقل من صيغتها الشفوية الأولى إلى مختلف صيغها المكتوبة المتتالية بما بينها من الفروق الكبيرة أو الفويرقات اللطيفة، لا سيما من حيث حجم المادة القصصية طولاً وقصراً وزاوية مع الرواية وعملية السرد حتى لقد غدت تلك

(1) اعتمدنا في التحليل رواية ابن إسحاق في سيرة ابن هشام، ج 1، ص 76-77 ولا يذكر من الأبناء إلا ثلاثة (مضر وربيعة وأنمار) ووهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير (رواية أولى تنسب إلى ابن الكلبي وثانية إلى ابن عباس عن ابن الكلبي) ص 213-218) (ورواية ثالثة تنسب إلى علي بن أبي طالب على لسان إياد بن نزار 180/182. والمسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 238-243 «عن جماعة من رواة أخبار العرب». والميداني: مجمع الأمثال: «العصا من العصية»، ج 1، ص 15-17 والدميري: حياة الحيوان الكبرى مادة «أفعى» ضمن استطراد ذكر فيه قصة الأفعى الجرهمي مع أبناء نزار. ص 31-32 والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 148-149.

القصة الأسطورية من «النصوص الأدبية». فالمادة القصصية تقل أو تكثر من رواية إلى أخرى وتتغير بتغير الراوي ونسق المادة وترتيبها فتتشكل في كل مرة خطاباً قديماً جديداً وليس ذلك بالأمر البريء. ولا يتسع المجال للقيام بدراسة مقارنة شاملة لجميع الجزئيات والتفاصيل. وحسبنا الوقوف عند أهم دلالات هذه الأسطورة القبلية الرمزية ذات المستويات العديدة عبر تحولاتها وتغير نظم أحداثها.

1.4.3.6 مدخل إلى هذه الأسطورة من الاسم والسنة الإجتماعية.

إذا انطلقنا من السُّنَّة Code الإجتماعية فإن هذه الأسطورة القبلية تقص علينا أصل قسم كبير من عرب الشمال أي قبائل إياد ومضر وربيعة وأنمار وما اختصت به كل واحدة من أوجه النشاط وما تميزت به عن غيرها من «مال» أو من مكانة. والملاحظ أن ترتيب القبائل المذكورة أي ترتيب آبائها يختلف من مصدر إلى آخر. وليس ذلك بالأمر العفوي لأننا وجدناه ثابتاً في نسق كل رواية من بدايتها إلى نهايتها.

وهب ـ رواية ابن عباس	المسعودي	الميداني	الدميري والديار بكري
إياد	إياد	مضر	مضر
مضر	أنمار	إياد	ربيعة
ربيعة	ربيعة	ربيعة	إياد
أنمار	مضر	أنمار	أنمار

ولا تقف الاختلافات عند مجرد ترتيب الأبناء/القبائل وتدل البداية بإياد على اتباع سنة قديمة هي تقديم أكبرهم سناً بينما تدل البداية بمضر على تأثر بالدين الجديد وإخضاع الرواية لمقتضياته لأن النبي من مضر وكانت منافسة لربيعة. بل إنّا لنلمس ذلك عند المسعودي وهو من المتشيعين لأهل البيت في تقديمه ربيعة على مضر تماشياً مع قول علي بن أبي طالب: «نعم الحي ربيعة إباء الفجار سادة أنجاد» ومنها خرج «مسيلمة الكذاب» من بني حنيفة.

بل إن الاختلافات بين الروايات تتعلق أيضاً بأمهات الأبناء الثلاثة أو الأربعة. وفي حين يذكر ابن هشام تعقيباً على كلام ابن إسحاق أن أم مضر وإياد وربيعة ومضر من

عـدنان[2] نجـد في رواية وهب عن ابن السـائب الكلبي عن ابن عباس أن أم مُضر وربيعـة عـاتكة بنت يـزيد بن عمـرو بن المدهـاد الحميري، وأن أم إيـاد أروى بنت ليث بن عمـرو الكلبي، وأن أم انمار أودعة بنتِ غالب من بني مالك بن عريب بن زيد كهلان أي انهن من قحطان لا من عدنان[3].

2.4.3.6 مدخل إلى هذه الأسطورة من خلال السنة الاقتصادية.

وتمتد الاختلافات إذا دخلنا إلى القصة من سنة أخرى هي سنة المعـاش ـ أو الاقتصاد بلغتنا ـ إلى موضـوع الوصيـة؛ ففي رواية وهب عن ابن عبـاس أن قد كـان من نصيب إياد العصا والحلة الشمطاء وأمر معاشهم ومن نصيب مضر القبة الحمراء والإبل وأمر حكـومتهم ومن نصيب ربيعة الفرس والقنا وأمر حـروبهم وبقي لأنمار حمـار وأمة سـوداء فكان صـاحب غنم.

وفي رواية المسعودي أن قد كان من نصيب إياد الجارية وما أشبهها ولأنما البـدرة (مال من فضة) وما أشبهها ولربيعة الفرس الأدهم والخباء الأسود ولمضر قبة حمراء من أدم. أما في روايـة الميداني فلمضر القبـة الحمراء ولإيـاد خادم شمـطاء ولربيعـة فرس أدهم وخبـاء أسود ولأنمـار بدرة، ولا تختلف روايـة الدمـيري والديـار بكري في تعيـين نصيب كـل من الأخـوة الأربعة.

ثم تختلف الـروايات بشـأن سـرد الأحداث وسـير الأخوة إلى الأفعى الجـرهمي ـ وكان حكيماً من حكماء العربُ من بني عبد شمس ـ وما صادفوه في طريقهم من مشـاهد وأحـداث تنـدرج ضمن تنزيـل الأبنـاء الثـلاثة المنـزلة التي تليق بهم إمـا فيما بينهم أو بينهم جملة وبـين القلمس الأفعى الجرهمي، وكانوا ذهبوا ليستفسروه عن اللغـز الذي أشكـل عليهم في وصية أبيهم فإذا بهم أعلم منه في بعض الأمور[5]، وإذا قصتهم معه تنـدرج ـ إذا اعتبرنـاها وحـدة دلالية كبرى ـ ضمن المقابلة بين عرب الشمال وعرب الجنوب مؤكدة من خلال «تغلبهم» على

(2) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 76-77 نجـد عند ابن الكلبي أن أم مضر وربيعـة من كلب وهي قبيلة جنوبيـة في حين أن أم انمار من كهلان وهي أيضاً قبيلة من جنوب الجزيرة العربية.

(3) وهب بن منبه: كتاب التيجان، ص 213.

(4) راجع قصتهم مع الرجل الذي أضل بعيره وكانوا اقتفوا آثاره في طريقهم إلى القلمس فصادفوا صـاحب البعير الضـال فوصفوه له فـطلب أن يردوه عليـه ظناً منه أنه لـديهم. مثلاً عنـد المسعودي: مـروج الذهب، ج 2، ص 240.

الأفعى الجرهمي علماً ومعرفة عكس ما رأينا مع ذي القرنين وبلقيس ملكة سبأ ومع طريفة الكاهنة أي فضل أهل الشمال على أهل الجنوب ومدى علمهم بالزجر وقص الأثر بل إن نهاية إحدى الروايات تنتهي بتوسم الأفعى الجرهمي في مضر نور النبوة المرتجى[5].

وخلاصة القول إن قصة أبناء نزار بن معد «أسطورة قبلية/إجتماعية» تؤسس بدايات هذه القبائل البدوية وما تفرع عنها من أحياء وما اختصت به كل منها من سلطة أو من نشاط إقتصادي بعد ما ورثته من جدها الأول نزار. فأكرم الإبل إبل مضر المهري وأكرم الخيل خيل ربيعة وأكرم الغنم غنم أنمار. وربيعة أول من قال الشعر من بني معد بن عدنان عندما رثى نزاراً.

وهي أسطورة تعليلية، ـ لأنها تفسر لنا أصل تسمية إياد الشمطاء وربيعة الفرس أو القشعم وأنمار الحمار ـ تنطوي على أبعاد ثقافية معرفية لا تخفى. فلقد حفظت لنا ثقافة أهل البادية وصورت قدرتهم على اقتفاء الأثر وعلى كبير فطنتهم.

ولا أدل على أهميتها من أنها دخلت ضمن الأدب لا سيما من خلال ما قامت عليه من إلغاز ومن تحور طرأ على الرواية منذ أبسط صورها عند ابن إسحاق وابن هشام إلى أن بلغت صورة رائقة عند المسعودي في مروج الذهب فصارت من المختارات الأدبية.

---

(5) وهب بن منبه: التيجان، ص 215.

5.3.6 عمرو بن لحي وأصل عبادة الأصنام.

يعتبر عمرو بن لحي[1] من أبرز سادة خزاعة القبيلة العربية التي تغلبت على جرهم وحلت محلها في الحرم. وكان يعد في جملة الكهان، وتنسب إليه بعض الأخبار جملة من الأعمال التأسيسية منها أنه «أول من بحّر البحيرة ووصل الوصيلة وسيب السائبة وحمى الحامي وغير دين إبراهيم ودعا العرب إلى عبادة الأوثان»[2]. أو أنه «أول من عبد اللات»[3] و«أول من غير تلبية إبراهيم بينما كان يسير على راحلة في بعض مواسم الحج فتمثل له إبليس في صورة شيخ نجدي على بعير أصهب»[4] وأول من دعا إلى عبادة آساف ونائلة[5] وأنه نصب بمنى سبعة أصنام[6]. وجميع هذه الأخبار تفيد أن هذا الرجل الذي كان «أول من أطعم الحاج سدايف الإبل ولحمانها على الثريد وعم في تلك السنة حاجَّ العرب بثلاثة أثواب من برود اليمن وكان قد ذهب شرفه في العرب كل مذهب وكان قوله فيهم ديناً متبعاً لا يخالف[*]»، أصبح في بعض الأخبار بطلاً مضاداً».

فما أصل عبادة الأصنام حسب ما ترويه الأساطير المتعلقة ببداياتها في الجزيرة العربية؟ وما علاقتها بهذا البطل شبه الأسطوري الذي تروي الأخبار أنه غيّر دين إبراهيم ونقل العرب من «الحنيفية» إلى عبادة الأصنام؟ ثم ماذا عن هذه الأسطورة على ضوء ما نعرفه من

---

(1) هو عمرو بن لحي أو عمرو بن قمعة الكنلني وأبو خزاعة التي «انخزعت» في بدايات القرن الثالث الميلادي واستقرت إحدى فروعها في مكة واتجهت الأخرى نحو الشام. وهو إذن شخصية تاريخية. انظر ما يتعلق به من أخبار وأساطير خاصة في: سيرة ابن هشام، ج 1، ص 78-91. ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 8، وما بعدها (وفيه تفصيل لمختلف أصنام العرب والقبائل التي تعظمها وسدنتها وص 51-58 ويشتمل على أسطورة أولية عبادة الأصنام). وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير ص 103-207 عن قبر عمرو بن قمعة الكناني، ص 207/103 وص 202-206 ضمن كلام يتصل بإياد وأنه من الحنيفية يليه حديث عن عمرو بن لحي. وتاريخ اليعقوبي ج 1، ص 255. الأزرقي: أخبار مكة ج 1، ص 116-119 وج 2، ص 217 ودائرة المعارف الإسلامية، ط 2، وج 2، ص 1040-1041 وتوفيق فهد، الكهانة عند العرب (بالفرنسية) ص 162.

(2) سيرة ابن هشام ج 1، ص 79 وابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 58.

(3) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 203-207.

(4) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 194.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 88-119.

(6) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 176.

(*) المصدر السابق، ج 1، ص 100.

المعلومات التاريخية، ولا سيما ما تعلق منها بتاريخ الشعوب السامية وبالكشوف الحفرية من نقوش وقبوريات وما ألقته من أضواء على أطوار عقائد العرب قبل الإسلام وما هي دلالاتها البعيدة؟

1.5.3.6 أسطورة عن خروج أصنام قوم نوح من ساحل جدة.

تؤسس هذه الأسطورة الطقوسية لأولية تقديس الأصنام عند العرب فتصلها بزمن البدايات وزمن هلاك قوم نوح بالطوفان كما تصلها بالكهانة. ومفادها أن رئي عمرو بن لحي أتاه فقال له:

«عجّل بالمسير والظعن من تهامة
بالسعد والسلامة
قال: جيْرِ ولا إقامة
قال: إيتِ ضَفَّ جُدَّة
تجدْ فيها أصناماً مُعدّة
فأوردها ولا تهابْ، ثم أدعُ إلى عبادتها تجابْ (كذا).

فأتى شط جدة فاستثارها ثم حملها حتى ورد تهامة. وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها قاطبة»[7].

ثم تفصّل الأسطورة القول في مختلف الأصنام وكيف صار ودّ صنم كلب بن وبرة بن قضاعة بدومة الجندل من وادي القرى وسواع صنماً لهذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر برُهاط من بطن نخلة ويغوث لمذحج باليمن ويعوق لهمدان بقرية خيوان وكيف أصبح نسر من معبودات حمير.

وتستند هذه الأسطورة إلى أخرى عن ابن عباس تصل أولية عبادة الأصنام بزمن البدايات وبني قابيل: «وكان بنو شيث يأتون جسد آدم في المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه فقال رجل من بني قابيل بن آدم: يا بني قابيل! إن لبني شيث دواراً يدورون حوله ويعظمونه وليس لكم شيء، فنحت لهم صنماً فكان أول من عملها»[8]، ثم صار ذلك سُنة فكان تاريخ الأنبياء من إدريس إلى نوح ومن بعده من الأنبياء تاريخ الدعوة إلى التوحيد.

(7) ابن الكلبي: كتاب الأصنام ص 54.
(8) ابن الكلبي: المصدر السابق، ص 51.

ولنا أسطورة ثالثة مصدرها ابن الكلبي تردُّ جميع الأصنام الخمسة ـ وهي ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ـ إلى عهد قابيل ـ ويعتبر في بعض الأساطير أول من عبد النار. يقول أبو المنذر ابن الكلبي: «كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوماً صالحين ماتوا في شهر واحد فجزع عليهم ذوو أقاربهم. فقال رجل من بني قابيل: يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم... فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم»[9] والمستفاد من الروايتين أن عبادة الأصنام اقترنت بتقديس الأسلاف وعبادة الإنسان مجسماً في الحجارة.

2.5.3.6 أصل هبل وأصنام منى.

ولنا خبر آخر ـ عن أصل عبادة العرب بعض الأصنام من نفس المصدر ـ أي ابن الكلبي ـ عن ابن هشام «عن بعض أهل العلم»: «إن عمرو بن لحي خرج من مكة إلى الشام في بعض أموره فلما قدم مآب من أرض البلقاء وبها يومئذ العماليق، وهم ولد عملاق ويقال عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح، رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا. فقال لهم: أفلا تعطوني منها صنماً فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؛ فأعطوه صنماً يقال له هبل. فتقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه»[10].

ولنا خبر آخر عن نصبه سبعة أصنام بمنى. يقول ابن إسحاق: «إن عمرو بن لحي نصب بمنى سبعة أصنام على القرين (كذا) الذي بين مسجد منى والجمرة الأولى على بعض الطريق. ونصب على الجمرة الأولى صنماً ونصب على شفير الوادي صنماً وفوق الجمرة العظمى صنماً وعلى الجمرة العظمى صنماً، وقسم عليهم حصى الجمار إحدى وعشرين حصاة يرمي بكل وثن منها ثلاث حصيات ويقال للوثن حين يرمى أنت أكبر من فلان الصنم الذي يرمى قبله»[11].

مهما يكن من أمر فلا شك أن هذه الشخصية قد كان لها دور لا ينكر في إرساء بعض الطقوس التعبدية عند العرب في الجاهلية لما كانت له من مكانة بارزة. ولا بد أن قد كان له

---

(9) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 51.

(10) سيرة ابن هشام، ج 1، ص 83-84.

(11) الأزرقي: أخبار مكة، ج 2، ص 176.

دور في إدخال بعض الأصنام من الشام إلى الجزيرة. ومثل هبل - وسبق أن رأيناه مثيلاً لبعل - وربما آساف ونائلة، وقد رأى فيهم بعض الدارسين صورة رمزية للذكر والأنثى والخصوبة[12]، وتقول الأسطورة عنهما إنهما كانا فتىً وفتاة من جرهم وفدا حاجين ففجرا في الكعبة فمسخا حجرين ثم عبدا بعد أن تقادم العهد ونسي الناس قصتهما. في حين يرى بعضهم أنهما كانا إلهين من آلهة الخصوبة وأن نصبهما فوق زمزم - تماماً مثل نصب هبل داخل الكعبة فوق بئر الأخسف - عمل رمزي يتصل بتقديس الماء والخصوبة ويناسب طوراً من أطوار تطور الفكر الديني[13].

3.5.3.6 بين التاريخ والأسطورة.

يبدو من خلال مقارنة النصوص بعضها ببعض أن ما ينسب إلى عمرو بن لحي من استقدام لبعض الأصنام من الشام إلى الجزيرة ونصبها وإدخالها ضمن الطقوس العربية الجاهلية لئن كان فيه جانب من الصحة فهو ليس صحيحاً كله. صحيح أن بعض الأصنام العربية مثل اللاّت والعزى ومناة وهبل على سبيل المثال لها ما يضاهيها في آلهة المنطقة التي ينتمي إليها عرب ما قبل الإسلام، ولا يمكن بحال من الأحوال دراستها بمعزل عنها. لكن، هل يصح نسبة ما ينسب إليه من أنه قد غير دين الحنيفية بعد أن كان العرب موحدين؟

الراجح أن هذه الأسطورة الدينية تحمل سمة البرهة التاريخية التي ظهرت فيها وهي حلول زمن النبوة بين العرب مع البعثة المحمدية وانتهاء زمن الكهانة. برهة أصبح فيها الحاضر تكراراً لزمن أسبق هو زمن آدم ونوح وإدريس وإبراهيم وإسماعيل أيام لم يكن إلا التوحيد وكان العرب يقيمون المناسك ويحجون ويعتمرون ويتبعون ملة إبراهيم.

بل لكأن التاريخ قد عكس أو قلب لأن المرحلة التاريخية التي تندرج فيها قصة عمرو بن لحي مرحلة قريبة العهد بالإسلام. ذلك أن عبادة الاصنام عندهم قد سبقتها أطوار قدس فيها العرب مظاهر الطبيعة مثل الحجارة والنبات والحيوان والكواكب وعبدوا الجن والملائكة. بل لعل المرحلة الأخيرة، مرحلة الأصنام أن تكون متصلة بتقديس الأسلاف أي بتقديس الإنسان وكأنها ترد إليه بعض ما استلب منه قديماً. بل إن هذه المراحل كلها في رأينا كانت موجودة في آن شاهداً على حقب متتالية.

---

(12) انظر أعلاه أساطير الكواكب، ص 212.

(13) انظر أعلاه أساطير مظاهر الطبيعة، ص 264-267.

فاللاّت/الشمس (الممثلة في شكل صخرة مربعة) والعزى/النخلة ويعوق (الفرس) وجمل طيىء الأسود وسقب بكر ونسر حمير وهبل وودّ، وكان كلاهما ذا شكل إنساني تمثل أطواراً مختلفة كانت تتعايش في وقت نحا فيه العرب إلى ضرب من التوحد اللغوي الديني يتجلى خاصة في توحد الطقوس مثل الحج والاعتمار والطواف ومسح الحجر الأسود والسعي بين الصفا والمروة واستلام آساف ونائلة والوقوف على عرفة ومزدلفة واهداء البُدن من خلال مختلف تلبياتهم[14].

(14) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 6-7، ابن حبيب: المحبر ص 311-314 وتاريخ اليعقوبي ج 1، ص 255-256.

خـاتمة

إن أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية وقد مررنا فيها من أساطير المجال السامي إلى أساطير العرب البائدة، فالعرب الباقية هي الخطاب الذي تتمفصل فيه الوحدات الأسطورية سواء كانت صوراً أو رموزاً فتشكل قصصاً. وقد كنا نظرنا في أجزاء من ذلك الخطاب أثناء استعراضنا لأساطير الكواكب والطبيعة بعناصرها الأربعة ونباتها وحيوانها إلى وحدات أو «مفردات أسطورية». ويتأكد لدينا من خلال هذا الفصل أن الخطاب الأسطوري الذي ينتمي إلى الكلام وإلى التاريخ ـ لجريانه في مجرى الزمان ـ ينتمي أيضاً إلى اللغة وبالتالي إلى مجال البنى الدائمة أي إلى ما له صبغة لا تاريخية أو ما يود أن يحل محل بنية لا تاريخية مثل الإيديولوجيا. ولذلك فإن النماذج الأسطورية المعتمدة في هذا الفصل تعمل هذا العمل وتضطلع بهذه الوظيفة إذ إنها لا تتجلى في صورة القصة الخطية الجارية في مجرى الزمان فحسب وإنما أيضاً في شكل البنية الدائمة التي تتجاوز حدثان الزمان إذ تتحرك في الخطاب اليومي وتتجدد بالاستعمال في الأمثال[1].

إن هذه السمة المميزة للخطاب الأسطوري هي التي جعلته يسكن خطابات شتى مثل الخطاب الديني والخطاب التاريخي والخطاب الأدبي والقصص الشعبي ـ كما في قصة بُلوقيا ورحيل تلك القصة ـ التي بطلها من بني إسرائيل ـ من قصص الأنبياء إلى ألف ليلة وليلة.

إن البطل الأسطوري في جميع هذه الخطابات ـ وقد اكتفينا ببعض الأمثلة ـ متعدد الأوجه: فهو النبي مثل آدم ونوح وإدريس وسليمان أو المتنبي ـ مثل مسيلمة ـ وهو الملك أو الملكة مثل ذي القرنين وبلقيس والكاهن مثل عمرو بن لحي وهو الكاهنة مثل طريفة والسيد البدوي شأن نزار بن معدّ. وقد تكون له بطبيعة الحال أكثر من صفة.

---

(1) انظر أعلاه الفصل الأول: مقاربات الأسطورة.

إن هذا البطل «نموذجي» أو «شخصية جماعية». بمعنى أنه قد تنسب إليه أعمال تعود إلى أكثر من شخص ـ ولذلك فجميع القصص التي استعرضنا بدءاً من قصة آدم فقابيل وهابيل فعاد وثمود فذي القرنين والخضر فسليمان وبلقيس فطريفة وعمرو بن لحي إنما هي قصص رمزية تصور أوجهاً متعددة من الإنسان ومن جدله مع نفسه أو مع العالم. وهكذا فهموا وفهمنا قصة آدم وحواء وهي قصة الوجود وقصة الثقافة والحضارة على وجه الأرض. وقصة قابيل وهابيل والصراع الأخلاقي الإقتصادي الإجتماعي بين الراعي والفلاح والعقائدي السياسي مثل قصة بلقيس وسليمان أو قصة ذي القرنين الملك وملازمته للخضر الولي الصالح أو الصراع القبلي كما في قصة أولاد نزار.

وقد قامت جميع الأساطير تقريباً ـ عبر شبكة من الرموز تتغير مرموزاتها من حضارة إلى أخرى ـ بعمل مؤسِّس هو عملية كونتة Cosmisation بمعنى أنها أدمجت العالم البشري في منظومة تستوي فيها الظواهر الثقافية والطبيعية على اختلاف مستوياتها. وكانت الأساطير مجسمة للقدسي موحدة للمجموعة من خلال الرجوع بكل حدث من الأحداث الثقافية إلى زمن أول هو زمن الأصول. وقد كان الإنسان ضمنها «الأنموذج» المتميز إما بجسمه العملاق الذي يصل رأسه إلى عنان السماء أو بعمره الطويل وأعماله الخارقة ورحلاته الشاقة، أو هو الإنسان العارف وباختصار كان الإنسان الأمثل أو «الإنسان المثَل». وسواء أكان بطلاً، مثل ذي القرنين وعلقمة بن صفوان وحاتم الطائي أو بطلاً مضاداً مثل عمرو بن لحي في الأساطير الإسلامية، فإنه بطل جماعي لا فردي لأنه يجسد على صعيد المكمون مخاوف الجماعة ومطامعها وأحلامها ولأن فرادته وتميزه إنما هي بقدر امتثاله لنموذج عام[2] فما عسى أن تكون وظائف أساطير البطولة في مختلف ما تجلت فيه من الخطابات؟

أما الأساطير السامية أو ذات الصلة بالعرب البائدة مثل عاد وثمود فيمكن اعتبارها أساطير تأسيسية تفسيرية بطلها نبي أخذ كل شيء عن أنموذج موجود في السماء وعبر وسيط كما في معظم الأساطير العالمية. إن العالم الذي تصوره هذه الأساطير السامية عالم واحد يتميز بـ «كمال البدايات» قبل السقوط والنزول إلى الأرض هو عالم القداسة والوحدة قبل التنوع أو التشاجر بعد الأكل من الشجرة هو عالم وحدة الأصل ووحدة اللغة قبل تبلبل الألسن ووحدة الدين ممثلاً في الحنيفية دين آدم ونوح وإدريس وإبراهيم وإسماعيل وسليمان.

---

(2) انظر حول البطل الأسطوري، محمد شكري عياد: البطل في الأدب والأساطير: الفصل الثاني ص 61-101.
Ferdinand conte: Les grandes figures de la mythologie p. 113

وقد انعكس ذلك على تصور التاريخ إذ وفرت تلك الأساطير ـ لكتب التاريخ ـ نماذج للبطل النبي (يخرج من الأصلاب الطاهرة ويهاجر ويرى الأسباب الصادقة ويعرج إلى السماء). وغدا التاريخ تاريخ النبوة والرسالات السماوية. ودخل العرب التاريخ المقدس وعصر التدوين والكتابة مع أهل الكتاب وأسقطت تلك النظرة على الماضي البعيد فتمت إعادة بنائه انطلاقاً من الحاضر، وارتد الحاضر على الماضي يصوغه صوغاً جديداً كما ارتد إلى الحاضر والمستقبل. حتى لقد غدا آدم في بعض أساطير الخليقة إماماً أو رمزاً كونياً فضائياً (كعبة ومحراباً وقبلة وبابا) وغدا قابيل وهابيل مثله وذلك ما حدا ببعضهم إلى اعتبار قتل أحدهما للآخر قتلاً مجازياً ـ هو انتصار الحجة على الحجة ـ لا قتلاً مفنياً «لأن الأنبياء لا تقتل الأنبياء». كما نجت سفينة نوح من العث لأنه قد ضربت عليها مسامير كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين. فإذا تاريخهم تاريخ عابر وهود مع عاد وصالح مع ثمود وحنظلة بن صفوان وخالد بن سنان العبسي. بل لقد انعكس مجرى التاريخ فإذا العرب في الأساطير بل سائر البشر موحدون حنفاء منذ الأبد أي منذ آدم (فحمير وإياد وذو القرنين من الحنفاء) ولغتهم العربية. وإذا عبادة الأصنام لا تُشكّل طوراً متأخراً قبل التوحيد وإنما مرحلة متدنية غيّر فيها عمرو بن لحي دين إبراهيم وإسماعيل وغيّر الحنيفية وأدخل عبادة الأصنام.

وقد نتساءل لم تبنّى العرب هذا التراث الأسطوري الأبوي السامي أو ما الذي يسّر دخوله؟ ولعل الأسباب الحاملة على ذلك أسباب عقائدية إجتماعية. فالحقبة السابقة للإسلام تميزت فيما تميزت بتقديس الإنسان وتأليهه وما الأصنام ـ وهي مرحلة متأخرة إذا قيست بعبادة الأنصاب، أصنام ود أو هبل أو أساف أو نائلة ذات الشكل الإنساني أو حمى الأسلاف أو تأليه عمرو بن لحي أو تأليه بعض الشيعة للإمام علي بن أبي طالب ـ إلا مثال على ذلك هي عبادة الذات الإجتماعية أو الذات الفردية[3].

إن المرحلة الأبوية عند العبرانيين الممثلة في أسطورة آدم الأصلي الذي اشتقت منه حواء لتوافق مرحلة الأبوة التي يشهدها العرب (من الشمس المؤنثة اللات إلى القمر ود أو هبل المذكرين).

أما أساطير العرب البائدة وأساطير العرب الباقية الممثلة لأوجه صراع مختلفة، إما مع المجهول من عوامل النفس والطبيعة أو بين الفرد والجماعة (بين النبي المخلص وقومه

---

(3) خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي ص 42-43.

الضالين) أو في صلب الكيان الإجتماعي فتصل تاريخ العرب بالتاريخ المقدس وتاريخ الأنبياء وتؤسس القيم.

ويتأكد لدينا هذا الأمر إذا تصفحنا كتب الأدب وانطلقنا من اعتباره لا «مرآة تعكس الواقع مباشرة» وإنما شكلاً من أشكال الرمزية لا يعبر تعبيراً مباشراً وإنما عبر جملة من الوسائط وظيفته الأساسية إقامة ضرب من التواصل والانسجام مع العالم. فالبطل في اللغة ـ ولا سيما في البنى المتحجرة منها في شكل أقوال سائرة ـ وفي البنى الأسطورية الشعرية أنموذج ومثال بالمعنيين الإيجابي كما في قولهم: «أجود من حاتم الطائي» و«أجود من كعب بن مامة» و«احلم من قيس بن عاصم» و«أعمر من نسر»، أو السلبي كما في قولهم «أشأم من أحمر عاد» أو «أشأم من البسوس»[4]، وفي جميع الحالات فهو مرجع يعودون إليه قولاً وفعلاً.

وتدل أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية على صعيد آخر ثقافي وأنثروبولوجي على تفاعل ثقافي بين العرب وسائر الشعوب مما يجعل بعض الأساطير في صميم التساؤلات الأنطولوجية والفلسفية التي تطارحتها مختلف شعوب المنطقة وغيرها من المناطق عن أصل الإنسان ومغامراته في الكون وعن أصل اللغة وسائر المؤسسات الثقافية والحضارية. وحسبنا مثالاً على ذلك قصة أبي البشرية المسمى كِيُومرْث في أساطير الفرس وقصة ابنيه قابيل وهابيل التي نجدها في أساطير المانوية في صورة أخرى.

وقد تلتقي هذه الأساطير في بعض السمات أو تختلف إلا أنها في جميع الحالات ممثلة لرمزية معينة هي رمزية الشعوب التي أبدعتها أو احتضنتها. وتقوم برهاناً قاطعاً على وجود رمزية شبه عالمية هي رمزية العالم القديم ولا سيما رمزيته الكوكبية ذات الصلة بالأدوار الكونية واتصالها بنظام الكون وتاريخ الأنبياء[5]. وهي رمزية يمكن أن نتبينها من خلال مثالين اثنين: أولهما بعض أساطير الخلق في الكتابات الباطنية عند بعض الشيعة وعند إخوان الصفا مثلاً. ويمثل آدم فيها دوراً أول هو دور الخلق بينما يمثل نوح دوراً آخر هو الخلق الجديد. وتختلف هذه الأدوار عدداً فهي إما خمسة أو سبعة[6] وثانيهما بعض الروايات المتأخرة

(4) انظر مجمع الأمثال للميداني ومعلقة زهير بن أبي سلمى.

(5) انظر رمزية الكواكب والحجارة ضمن أساطير الكواكب أعلاه.

(6) انظر: رسائل إخوان الصفا وخلانُ الوفاء «الرسالة الحاوية».
الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 125.
علي بن الوليد رسالة المبدأ والمعاد وضمن مجموعة من الرسائل الإسماعيلية» ص 123. والداعي: علي بن حنظلة الوادعي: رسالة ضياء الحلوم ومصباح العقول ضمن «أربع (كذا) كتب حقانية» ص 87-91.

عن الإسراء والمعراج وهي تجعل لكل نبي من الأنبياء مقاماً خاصاً وسماء، ففي السماء الأولى آدم وفي الثانية عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا وفي الثالثة يوسف. أما في السماء الرابعة فيوجد إدريس وفي الخامسة هارون وفي السادسة موسى وفي السماء السابعة إبراهيم[7] ولهذا الترتيب صلة غير خافية برمزية الكواكب[8].

ومن مظاهر هذه الصلات الثقافية والوشائج الرمزية قصة بولوقيا القائمة على معنى الرحلة في طلب المعرفة[9] والمماثلة لقصة جلجامش من بعض الأوجه وهي قصة تتقاسمها فضاءات مكتوبة وخطابات متعددة وهذا الأمر في حد ذاته ذو دلالة بالغة على ما بين الأساطير و«الأدب» من علاقات نشوئية وجدلية. ذلك أن وجود هذه الأسطورة في كتاب يهتم بقصص الأنبياء (مثل عرائس المجالس للثعلبي) وينتمي إلى دائرة المقدس وفي كتاب آخر من «الأدب الشعبي» وينتمي إلى دائرة اللامقدس أو الدنيوي في آن (ألف ليلة وليلة) يدل على تجاذب بين الدائرتين وتفاعل بين نصوص مختلفة من الطرافة بمكان تتبعه ودراسته بدءاً من القصة الدينية - أي من المقدس - ووصلاً إلى قصة شعبية «دنيوية» وتتألف من أكثر من قصة واحدة[10].

---

(7) محمد بن جزي الغرناطي: كتاب الخيل ص 33-34.

(8) انظر أعلاه: فالسماء الثالثة مثلاً يوافقها من الكواكب الزهرة ربة الحسن والجمال والرابعة لعطارد رمز الحكمة.

(9) راجع: عرائس المجالس للثعلبي مروية عن عبدالله بن سلام. انظر النص في الملحق وألف ليلة وليلة ضمن قصة حاسب كريم الدين بن دانيال الحكيم - المطبعة الكاثوليكية 1957 ص 118-188.

(10) انظر مثلاً دراسة جمال الدين بن الشيخ: ألف ليلة وليلة والكلمة السجينة ط Gallimard 1988 القسم الثاني 149 - وهو يعتبر أن قصص «ألف ليلة وليلة» كانت فضاء أو ملجأ أمكن فيه «للكلمة السجينة» أن تتحرر من عقالها وتمارس حقها في التعبير Un espace où pouvait s'exercer une parole tenue prisonnière ص 193.

الفصل السابع:

الكون الأسطوري عند العرب

مميزاته ودلالاته.

المقدس هو بالذات معنى خطاب الأسطورة

إنه لا ينفك يعلن عن البدء

ولا ينفك يعلن عن المنتهى

(هنري ميشونيك: الدليل والقصيدة ص: 52)

0 مقدمة

كانت مختلف أساطير العرب عن الجاهلية ذات الصلة بالطبيعة نجومها ومبادئها المفردة وعالم المتولدات والكائنات اللامرئية وذات الصلة بالإنسان في المجتمع، وما أبدعه في تاريخه الطويل خطاباً متميزاً لأنه خطاب المقدس والحقيقة أي الخطاب المؤسس لقوانين عالمي الطبيعة والإنسان وهي قوانين تستمد شرعيتها من أنها قد سنّت في زمن الأصول والبدايات.

وقد أتاح لنا مختلف ما استعرضنا في الفصول السابقة التعرفَ على بعض الجوانب من عالم العرب الأسطوري ومفرداته، ونقصد بالعالم الأسطوري ذلك البناء الفكري الرمزي الناتج عن المخيال الجماعي من خلال جدل الإنسان والواقع، وهو ثمرة نظرة أسطورية إلى العالم أو «فكر أسطوري» و«وعي أسطوري» له مقولاته الخاصة كالمكان والزمان والسببية ولا اختلاف بينه وبين الفكر العلمي إلا في مختلف الماهيات Modalités كما إن له منطقه الخاص الذي يختلف عن منطق الفكر العلمي لا سيما فيما يتصل بعلاقة الذات بالموضوع من جهة وبالسببية من جهة أخرى.

وينبغي لنا أن نتصور ذلك العالم الأسطوري في علاقة جدلية مع الفكر الأسطوري هذا يمد ذاك بمناويل أو نماذج للنظر إلى العالم وذاك يتشكل بنية فكرية عن العالم ترتد إليه. وإذا أردنا تجسيد ذلك من خلال صورة قلنا إن الفكر الأسطوري شبيه باللغة. فكما إنها بنىً مودعة في أذهان المجموعة بواسطتها يتمكن الأفراد من توليد عدد لا متناه من الجمل، كذلك يمكن تصور الفكر الأسطوري بمثابة بنىً هي أشبه بالرحم المولدة لعدد لا يحصى من الأساطير.

وتأسيساً على ما ذكرنا تتحدد أمام الدارس ثلاث دوائر هي :

1 ـ الفكر الأسطوري وخصائصه ولا يهمنا الفكر الأسطوري عامة ـ بل نحن لا نقول بوجود فكر أسطوري سابق تاريخياً للفكر المنطقي ـ بقدر ما يهمنا استبيان آثاره أي مقولاته العاملة في أساطير العرب عن الجاهلية.

2 ـ الكون الأسطوري وينتظمه ـ كما سنرى ـ مستويان اثنان منطقي من جهة ودلالي من جهة أخرى. ومن وظائفه الأساسية تشكيل مجموعة من السنن أو القوانين تعتبر مرجعاً للحياة البشرية وما تستند إليه من علامات ورموز.

3 ـ ويتجلى كل من الفكر الأسطوري والكون الأسطوري فيخرج من حيز الكمون إلى حيز الوجود واقعاً فعلياً ملموساً من خلال الطقوس والشعائر وينقسم العالم ضمنها إلى دائرتين هما المقدس واللامقدس.

ولا بد من التذكير في هذا المقام أن النظر إلى الكون جميعه على أنه غير مقدس نظرة جديدة هي غير نظرة الشعوب القديمة[1]. وقد يكون من الصعب أو من غير المجدي منهجياً البحث عن «جوهرِ» ما هو قُدسي وعن أصوله الأنثولوجية والإجتماعية لا سيما أن المقدس ومن مرادفاته عندنا الحرام ليس شيئاً بعينه وإنما هو صفة من الصفات تتصل به أو تحل فيه. ومعظم الدارسين يفضلون بدلاً من ذلك الانطلاق من دراسة المقدس باعتباره مقابلاً للامقدس إذ من الأيسر والأجدى النظر إلى تجلياته الخارجية وما يكون من أثر المقدس في من يؤمن به من مواقف.

فقد تكون القداسة كما بينته دراستنا لأساطير الكواكب وعناصر الطبيعة وأساطير الكائنات اللامرئية صفة قرينة بعناصر الطبيعة أي بالحجارة المنحوتة والجبال ومنابع المياه والأشجار المقدسة التي تأوي إليها الجن والشياطين مثل شجرة العزى التي عضدها خالد بن الوليد فخرجت منها جنية سوداء نافشة شعرها أو بعض الأشجار كالنخلة، شجرة الساميين

---

(1) انظر حول تعريف المقدس أعلاه: الفصل الرابع مقدمة أساطير مظاهر الطبيعة.

وميرسيا إلياد: Mircea Eliade: Le Sacré et le profane P. 15

وكتاب روجي كايوا: الإنسان والمقدس Roger Caillois: L'homme et le sacré P. 11

«Le sacré est le sens même du discours du mythe il ne cesse de dire l'origine il ne cesse d'annoncer la fin» H.Meschonic le signe et le poème. P. 52.

وانظر أيضاً الهامش الأول من فصل أساطير المظاهر الطبيعية.

المقدسة وأخت آدم التي خلقت من فضل طينته وكالسدرة وتقترن بالحيوان مثل البحيرة والسائبة والحامي والحمام والغزلان ومثل الشاة البيضاء وجمل طيء الأسود وسقب بني بكر وشأن الجمل وقد نهي عن الصلاة في أعطان الإبل ورمزيته في الحلم أنه شيطان وشأن يغوث/الأسد ويعوق/الفرس ونسر رمز الشمس.

والقداسة أيضاً في مرحلة متأخرة سمة الآلهة مجسمة في الأصنام عل اختلاف أشكالها وهيئاتها ودلالاتها مثل ود وهبل وآساف ونائلة واللّات ومناة الثالثة الأخرى وكان لها حماها المقدس وحرمتها.

والمقدس أيضاً من سمات المكان أو الفضاء مسيَّجاً بسياج مادي أو معنوي فهو في مواطن الغيلان والسعالي والجن والشياطين وسائر الكائنات اللامرئية، وجميعها ينتمي إلى طور بدائي من الحياة الدينية كان المقدس فيها قوة منتشرة وغير معلومة محددة في شخص بالذات impersonnelle وفي حمى الجني عامر الوادي أو غيره ينبغي الاحتماء منه إما ببعض «المنفّرات» أو بتجنب بعض المحظورات كتجنب الحائض القرب من آساف أو مثل التضرع إليه بتقديم الهدايا والنذر والقرابين.

وإذن فالمقدس «طاقة غامضة مجهولة الطبيعة... كامنة في الأشياء والكائنات... متفشية في الكون»[2] إلا أنه تحدد في «المجال العربي» شيئاً فشيئاً وصار مقنناً[3]. ويبقي المقدس سمة من سمات الطبيعة وعناصرها والفضاء بل شمل حتى الإنسان إما من خلال تقديس الأسلاف أو تقديس بعض الآلهة أو الأصنام ذات الملامح الإنسانية، وتلك التحولات في جملة ما ترمز إليه، إلى تطور في تاريخ الفكر الديني يوافق مروراً من الإحيائية والإيمان بالغول والجن والشياطين إلى الإيمان بتعدد الآلهة ثم التوحيد وهي مرحلة تنتهي بانتهاء دور الكاهن وسيطاً بين «عالم الغيب» و«عالم الشهادة» وحلول زمن النبوة.

1.7. الفكر الأسطوري وتجلياته في أساطير العرب عن الجاهلية.

إن هذا الفكر في حاجة إلى دراسة فلسفية وعلاثمية Sémiologique جامعة تتناوله آنياً

---

(2) Joseph Chelhod: Les structures du sacré chez les arabes 1964. P. 36-57-67.

(3) انظر أساطير الكائنات اللامرئية ولا سيما حديث الجن وتروى حادثة ببقيع الغرقد من المدينة حضرها الزبير بن العوام وكيف أن النبي «خط له خطاً بإبهام رجله وقال أقعد وسطه» الشبلي: آكام المرجان ص 64. والذي نفهمه من الخط والدائرة إنشاء مكان مقدس يخرج عن دائرة تأثير الجن. وكان ذلك قبل الهجرة بثلاث سنين.

وزمانياً في شتى ضروب الخطابات وتدرس صيرورته في أساطير ما قبل الإسلام وصولاً إلى الخطابات الإسلامية ذات الصلة بالجاهلية، وذلك لا على أساس أنه مرحلة تاريخية عفى عليها الزمان كما يفعل بعض المنتسبين إلى الفكر الوضعي[4]، ولكن على أنه خاصية ملازمة للفكر عامة نجدها قبل الإسلام وبعد ظهوره كما نجد بقاياها إلى الآن في مناخات ثقافية معينة وأحياناً تعايش نقيضها وذلك طبعاً من المفارقات. إلا أنه ينبغي أن يذكرنا دوماً بعلاقة الميثوس باللوغوس وبإمكانية اجتماع الضدين قبل انفصال أحدهما عن الآخر.

وللفكر الأسطوري منطقه الخاص وعلائميته الخاصة ومقولاته و«أشكاله الرمزية». فما عسى أن تكون مميزات ذلك الوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري الذي مكننا طوال عملنا من تمييز خطابات أو بنىً أسطورية من غيرها ضمن نصوص قد لا تعتبر لأول وهلة من الأساطير؟ فلنذكّر قبل ذلك أن ذلك الوعي الأسطوري أو «الأسطوري» عامة قد يتجلى من خلال دلائل لغوية وأخرى غير لغوية.

ـ فهو يسكن اللغة بصفتها ذاكرة جماعية كما رأينا مع الشمس وأسمائها المختلفة وما لها من علاقات بالفرس والغزالة والنخلة ومثل ما رأينا مع بعل/هبل إله الخصوبة.

ـ كما يتراءى عبر الصورة المنحوتة مثل صنم ودّ الإله القمري الذكر ذي الوفضة والسهام مثل «شَمَشْ» إله البابليين الذي منه تسلم حامورابي شريعته.

ـ كما يتجلى من خلال الرموز ـ وما أكثر ما رأينا من الرموز الحيوانية ـ ذات الأصداء الأسطورية مثل رمزية الغراب «الكاهن» والهدهد الهادي دليل سليمان على الماء والحية الشيطان الداهية ذات العلم والمعرفة حارسة الكنوز التي حصلت على الخلود.

ـ ويظهر بطبيعة الحال في الخطاب عامة ومن باب أولى وأحرى من خلال خطابات أسطورية مثل أسطورة خلق الخيل من ريح الجنوب بعد أمرها بالاجتماع في قصة شبيهة بقصة خلق آدم من أقاليم الأرض أو مثل أسطورة خلقها من الماء فخرجت للنبي سليمان من البحر خضراء مجنحة.

ـ ويتجسم الوعي الأسطوري في شكل طقوس تنمُّ عنه وتخرج الأساطير أعمالاً حية متجلدة كالدُّوار حول الصنم أو استلام آساف ونائلة والسعي بين الصفا والمروة في موسم الحج.

(4) وقد نقدنا بعضهم في الفصل الأول انظر مثلاً دراسة عبد المعيد خان.

وهكذا وفي مختلف هذه الحـالات يتجلى الفكـر الأسطوري عـلى اختلاف مـظاهره في شكل بنية من بنى التفكير تكون بمثابة المنوال أو الرحم تنسج عليه أو تخرج منه أساطير تمـاماً كما تتولد الجمل والتراكيب مستندة إلى مناويل لغوية كامنة في أذهان أصحابها.

أما خصائصه ومميزاته فتتجلى من خلال تنظيم الكـون الأسطوري ومقـولاته وأشكـاله وذلـك على الصعيـدين المنطقي والـدلالي فلننظر إلى بعضهـا من خلال أسـاطير العـرب عن الجاهلية بتسليط بعض الأضواء عليها من الناحيتين الفلسفية والعلائميـة مستعينين في ذلـك ببعض الدراسات المقـارنة ولا سيما بخطاب منـاقض لها مبـدئياً هـو خطاب الفكـر العلمي الموضوعي، كما يمارس في عالم المعرفة الموضوعية ونعني به زيادة في التوضيح ذاك الفكر الذي يقف صـاحبه مـوقف الباحث المستفسر الشـاك الفاحص شأن الجـاحظ وخـطابـه في كتـاب الحيـوان ومواقفـه من خـطابـات بعض «جهلة المفسـرين» وخـرافـات «الحشـويـة» و«مـزاعم العامة»!

1.1.7 الفكر الأسطوري من وجهة نظر الفلاسفة.

تتجـلى خصائص منـطق الفكر الأسـطوري من خلال المـوضوع والسـببيـة وما يتصـل بذلك من المقولات مثل مبدأ الهوية والجوهر والصيرورة وعلاقة الجزء بالكل والدليل بالمدلول والرمز بالمرموز إليه[5].

فليس فيه تمييز بين الذاتي والموضوعي مثلما نجد ذلك عـلى نحو صـارم دقيق في الفكر العلمي وهو عار من التميـز المتعارف بـين ما يُعـرف بالحقيقـة والمظهـر. فعالم اليقـظة والمنام عالمان متصلان أو هما يشكـلان عالمـاً واحداً وليـس الثـاني دون الأول أهمية ولـذلك فنحن لا نتورع عن تفسير الرموز الأسطورية بواسطة رموز الأحلام في كتب تعبير الرؤيـا. ومن ينكر أهمية حلم عبد المطلب الذي دعي فيه إلى أن يحفر زمزم ودله على ذلك الغراب الأعصم؟ أو حلم طريفة الذي رأت فيه إيذاناً بتفرق الأزد أيدي سبـأ؟ أو حلم ذي القرنـين الذي عـرج إلى السماء بأسبـاب وأطلع على مـا كان خبيئـاً؟ كلها دلائـل أو علامـات على مـا بين العـالم المـرئي، عالم الحس و«الشهـادة» من جهة وبـين عالم الغيب أو عـالم الكائنـات اللامـرئية من أسباب.

---

(5) انظر أ ـ فراكنفورت وتوركليد جاكوبـسون: «ما قبل الفلسـفـة» ص 13-40 وأرنست كاسـيرر: فلسـفة الأشكـال الرمزية، ج 2 الفكر الأسطوري، ص 86.

وفعلاً فلا فرق فيه بين الاسم والمسمى أو بين الرمز والمرموز إليه أو بين الجزء والكل، فـ «الزهرة» / أو أناهيد أو بيدخت أو عشتار قد صعدت إلى السماء بعد أن علمها الملاكان هاروت وماروت باسم الله الأعظم فحق عليها العذاب وعلقا منكسين على بئر ببابل جزاء وفاقاً على ممارسة السحر. وكان المغيرة بن سعيد العجلي يزعم أنه كان يقاتل ويُنصر ويهزم الجيوش بذلك الاسم فالاسم الحاضر بديل من المسمى والكلمة خالقة فاعلة. وتستعمل خصلة الشعر للتأثير في صاحبها أي في الكل ضمن بعض الأعمال السحرية[6] ويكون الظل بديلاً من الإنسان. وهذا ما اصطلح بعضهم على تسميته بقانون المشاركة.

2.1.7 السببية في الفكر الأسطوري من خلال أساطير العرب عن الجاهلية.

التعليل أو البحث عن الأسباب والمسببات مقولة من مقولات البحث العلمي إلا أنه أيضاً من مقولات الفكر الأسطوري ويقوم في كليهما على القول بوجود سبب إذا حصل تزامن أو تماكن إلا أن بين النوعين من الفكر المذكورين اختلافاً نوعياً لا سبيل إلى إنكاره[7].

وقد أتينا على أمثلة طريفة، منها تلك الأساطير التعليلية الكثيرة التي تصور مسلسل خلق الكون وكيف كانت الأرض في بداية الأمر تتكفأ كالسفينة في البحر، فأرسل إليها ملك ضبطها بأن وضعها تحت عاتقه ثم جعل قرار قدميه على سنام ثور أهبط من الجنة ثم أنزلت إليه ياقوتة خضراء أولى وضعت تحت قدمي الملك ثم صخرة خضراء تحت قدمي الثور ثم وضعت الصخرة فوق الحوت المسمى «بهموت» أو «لوتيا».

ومن الأساطير التعليلية سائر الأساطير التفسيرية المجيبة عن تنوع ما في العالم من الكائنات مثل قصة الإربيانة التي كانت خياطة تسرق السلوك فمسخت وجعلت الخيوط شاهداً على فعلتها، ومثل قصة خلق السنور من منخر الأسد لما تكاثرت الجرذان في سفينة نوح وقصة خلق الخنزير من سلحة الفيل على نفس السفينة لما كثر بها الروث، أو قصة طوق الحمامة وقنزعة الهدهد وكيف أنه من برّه بأمه دفنها فوق رأسه وبذلك يفسرون نتن رائحته.

ولعل التفسير الأسطوري يتجلى في أوضح معانيه عندما نجد أي شيء يتحول إلى أي

---

(6) الأمثلة على ذلك عديدة ولا سيما في الطقوس عامة والطقوس السحرية خاصة. انظر مثلاً الحديث الذي ينكره بعضهم ومفاده أن اليهود سحروا النبي مستعملين في ذلك خصلة من الشعر. النويري: نهاية الأرب ج 16 ص 390-395.

(7) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 68.

شيء آخر. وإذا كان التفسير في الفكر العلمي والتجريبي يقوم على معنى الاستحالة والتغير والتطور فإن الفكر الأسطوري يقوم فيما يقوم على المسخ كمسخ الإربيانة ومسخ الضب أو غيرها من الحيوان لا بناء على قانون من قوانين الطبيعة ولكن على إثر حادثة فريدة تروى وتكون كافية لبيان أصل شيء ما[8] مثل دموع حواء بعد أن أاهبطت من الجنان وقد سالت أنهاراً تماماً، كما إن العالم في بعض الأساطير العالمية نشأ من شيء أي من بيضة أو شجرة أو من جسم عملاق الأرض لحمه والمياه دمه والجبال عظامه والشجر شعره وقبة السماء رأسه وجمجمته[9]. وكان «المهادرزية» يزعمون «أن المبدأ ثلاثة إخوة أحدهم مهادرز فاحتال أخواه للمكر به فعثرت به دابته فسقط ميتاً فسلخا جلده وبسطاه على وجه العالم فصار من جلدته هذه الأرض ومن عظامه الجبال ومن دمائه الأودية والأنهار ومن شعره الأشجار والنبات»[10].

ولنا في قصة خلق آدم إما من أديم الأرض ومختلف ما فيها من التربة أو من الأرضين السبع أو من أقاليم عديدة على أساس من العلاقات الرمزية أو التماثلات الشكلية.

ونحن لا نجد في كل مرة تصويراً لكيفية حدوث الشيء بل نجد تصويراً لإرادة فاعلة كما في أسطورة الليل والنهار وفي قصة «هراميل وشراميل» واليد التي تقبض على الظلمة أو تبسطها شيئاً فشيئاً وبحسب ذلك يكون اختلاف الأوقات، أو في أسطورة المد والجزر وتفسر بشهيق الثور الأسطوري الحامل للملك والأرض وزفيره أو في أسطورة تفسير الزلزال بأن جبل قاف وهو أبو الجبال يحرك عروقه المتصلة بجميع جبال الدنيا.

وهكذا تختلف صورة الكون الأسطورية عن صورته التجريبية العلمية من حيث التعليل والسببية ولا يصدق هذا على تفسير الظواهر الطبيعية فقط كما تفيد ذلك الأمثلة السابقة وإنما يصدق أيضاً على المجتمع وقوانينه، فإذا بعض الأساطير تقيم علاقات سببية بين أحداث وقعت في بداية الخليقة وبين صورة المجتمع الحاضر وما فيه من المراتب[11].

---

(8) ارنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 70 انظر عن المسخ كتاب الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي.

(9) المصدر السابق، ج 2، ص 78.

(10) المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 144.

(11) انظر خلق النور المحمدي ضمن أسطورة سنية متأخرة. ومن عرق أنفه خلق الله الملائكة... فمنهم من رأى رأسه فصار خليفة وسلطاناً بين الخلائق ومنهم من رأى جبهته فصار أميراً عدلاً... ومن رأى كفه الأيمن فصار طباخاً ومن رأى أنامله اليسرى صار كاتباً...» ضمن أساطير الخلق.

3.1.7 الوعي الأسطوري من وجهة نظر علائمية Sémilogique.

تفيدنا بعض الدراسات العلائمية في دراسة الأساطير والفكر الأسطوري أو الوعي الأسطوري. وكنا رأينا كيف ينظر بعضهم إلى الأساطير بصفتها نظاماً علائمياً من الدرجة الثانية يتراكب على نظام علائمي أول هو اللغة الطبيعية[12].

ويعرف أحد الباحثين ذلك الوعي انطلاقاً من دراسة نموذج من «الأوبانيشاد» بأنه وعي «لا يمكن مبدئياً ترجمته في وصف من مستوىً آخر تماماً كما تتعذر ترجمة أسماء الأعلام» وبأنه «وعي مغلق على نفسه ولا يدرك إلا من الداخل»[13] مستعرضاً جملة من الحقائق المؤكدة لبعض خصائص الفكر الأسطوري كما رأيناها من وجهة نظر الفلاسفة ومنطق الفكر العلمي كما تبيّن التمفصلات Articulations المساعدة على تجلية هذا الضرب من ضروب الوعي الذي كان ولا يزال موجوداً لدى البشر وفي جميع المجتمعات حتى «أرقاها» وذلك على صعيدين اثنين منطقي من جهة ودلالي من جهة أخرى.

أما على الصعيد المنطقي فهو عالم متولد عن وعي لا يؤمن أصحابه بالمراتب hiérarchie عالم يحتوي على أشياء تنتمي منطقياً إلى رتبة واحدة فعبارة «الأوبَانيشَاد» Upanishad - النصوص المقدسة الهندية الشهيرة - «العالم حصان» والتي تقال «العالم مادة» وهو تعريف العلم، تنتمي منطقياً إلى مستوىً واحد بما أن كلمة عالم وحصان من ذات المستوى وإن كان المثال يتضمن إحالة إلى شيء أصلي أول أو إلى «صورةٍ أم» صورة خلق آدم من أقاليم الدنيا أو صورة خلق الخيل من ريح الجنوب أو من الماء[14].

- أما على الصعيد الدلالي فلعله من باب المفارقة أن نقول إن ذلك العالم قائم على مراتب صارمة على صعيد القيم الدلالية. فرغم ما في الكون الذي تصوره لنا الأساطير من وحدة بين جميع عوالم الطبيعة وأن الجزء قد يحل محل الكل (الشعر في السحر) فإن كل

---

(12) انظر أعلاه الفصل الأول: تعريف الأسطورة.

(13) Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture in Travaux sur les systèmes de signes (P. 18-31).

راجع لمزيد التوسع ترجمة فرنسية لسبعة نصوص مقدسة هندية:

.Sept upanishads collection points. P. 25 Edition Seuil 1981.

(14) انظر دراسة Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture المرجع السابق.

ويقيم مقابلات بين الوعي غير الأسطوري والوعي الأسطوري من حيث بنيتها من الناحية العلائمية.

كوكب من الكواكب السيارة مثلاً وكل يوم من أيام الأسبوع وكل معدن من المعادن وكل جزء من أجزاء آدم الذي جُبل من أقاليم الدنيا وكل ريح من الرياح وكل جهة من الجهات وكل عدد من أعداد مخصوصة مثل الأربعة والخمسة والسبعة والإثنا عشر وكل لون وشكل، مشحون بطاقة رمزية أو دلالة أسطورية خاصة تساهم في رسم معالم إدراك الكون إدراكاً أسطورياً أو دينياً.

وعلى هذا تقوم فكرة وحدة العالم المجسمة من خلال ما يمكن ملاحظته من تماثل بين الإنسان والعالم قاطبة أو بين الأعمال البشرية وأحكام الكواكب ونظام المجتمع والمعدنيات والحيوان والنبات وما بينها من التناسبات كما يمكن تبينها من خلال الكتب الاستسرارية ésotériques والأعمال السحرية.

وإذن فكل جزء يدخل في مكونات ذلك الكون الأسطوري يعتبر بمثابة كل كما إنه من جهة أخرى فريد من نوعه ونسيج وحده. ويقتضي تعدد الأشياء أو المكونات منطقياً إدراجها في مجموعات أعم، كما يقتضي وجود مستوىً ثان، يكون في الخطاب بمثابة لغة رصفية Métalangage. غير أن وحدانية كل مكون من مكونات الكون الأسطوري وتميزه تمام التميز عن غيره في الفكر غير الأسطوري ولا سيما في الفكر الفلسفي والعلمي، لا تحول دون رد المتعدد إلى واحد.

إن الكون الأسطوري موسوماً على هذا النحو ومترابطاً على هذا النسق يفضي بنا إلى نوع من العلائمية Sémiosis مخصوص شبيه بالتسمية أو بإعادة إطلاق الأسماء على بعض المسميات ولذلك يعتبر بعض الدارسين أن الوعي الاسطوري شبيه بأسماء الأعلام وهو ما يحيلنا مرة أخرى إلى معنى الخلق وإلى الأصل والمقدس عامة[15].

ذلك أنه توجد علاقة بين بعض المواضيع السردية الأسطورية وإطلاق الأسماء على مسمياتها أو إعادة التسمية وباختصار امتلاك السلطة اللغوية وسلطة الفعل وما لذلك من صلة بالمقدس بمعنى أن التسمية من مشمولات الخالق[16].

---

(15) Y.M. Lotman et B. A Ouspenski: Mythe-nom -culture (P.18-31)

(16) مما يدل على أهمية الإسم عند الشعوب القديمة وأنه جزء من الكيان بل الكيان نفسه تغيير عديد من أسماء العرب مع اعتناقهم الإسلام. يذكر ابن حزم في جمهرة أنساب العرب ص 130 في ذكر شهاب بن عبدالله أن اسمه كان عبد الجان وسماه الرسول عبد الله. والأمثلة التي من هذا القبيل أكثر من أن تحصى.

ومن ذلك مختلف الأوضاع التي يتم فيها تسمية أشياء بلا مسميات لأول مرة كما في أساطير الخلق باعتبار أن العملية تمثل عملية خلق وهو أمر يصل الكائن بزمن مقدس لأنه يؤصله في الزمن الأول ـ زمن الأصول ـ فقد أطلقوا اسم جبل عرفات على الجبل المعروف لأن آدم وحواء تعارفا فوقه. أما أصل تسمية جبل أبي قبيس فمردها أن أبي البشرية سماه كذلك حين اقتبس منه النار التي بأيدي الناس[17]. أما اسم أم القرى الذي يطلقونه على مكة فلأن بعض الأخبار عن كعب الأحبار تفيد أنها «كانت غثاء على الماء قبل أن يخلق الله عز وجل الأرض بأربعين سنة ومنها دحيت الأرض، كما إنها أول بيت وضع للناس»[18].

وعن ابن عباس «لما كان العرش على الماء قبل أن يخلق الله السموات والأرض بعث الله ريحاً هفافة فصفقت الماء فأبرزت عن حشفة في موضع هذا البيت كأنها قبة فدحا الله الأرضين من تحتها فمارت فأوتدها الله تعالى بالجبال فكان أول جبل وضع فيها أبو قبيس فلذلك سميت مكة أم القرى»[19] فأصل تسميتها متصل بزمن الخلق. وكذا تسمية قعيقعان وفاضح وأجياد ومطابخ[20] وشأن أسماء الأعلام مثل آدم في العربية والعبرية (وهو مشتق من ا د م أي من أديم الأرض) وتسمية «أبناء نزار» الأربعة، وتفسر بواسطة خبر أسطوري عن جدهم نزار وقد أوصى لهم بوصية قسمت بينهم أمواله وكانت سبباً في تسمية أبنائه بمضر الحمراء وربيعة الفرس أو القشعم وإياد الشمطاء وأنمار الحمار فضلاً عن إرساء أهم دعائم الحضارة.

ومنها إعادة التسمية في الإسلام حيث أصبح بنو زنية بني رشدة وظالم راشداً، وهي تذكرنا بطقوس العبور أو التبدئة initiatique. وتفيد بعض الأخبار أن النبي غير أسماء بعض المسلمين إثر اعتناقهم الدين الجديد فكانت التسمية بمثابة الخلق الجديد كما إنها لا تختلف عما لا شك أنه كان سائداً في المجتمعات القديمة ضمن الاستدلال على الغيب من خلال عديد من العلامات من بينها «الفأل».

ـ من ذلك تعليم اللغة أو تعليم آدم الأسماء كلها وعلم سليمان الحكيم منطق الطير

---

(17) النويري: نهاية الأرب، ج 1، ص 219.

(18) عن الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32.

(19) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32. انظر مثالاً مشابهاً عن أن البلاد الكبرى المتطورة هي التي تطلق الأسماء في كتاب نسيب وهبة الخازن: أوغاريت ص 37.

(20) انظر الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 82-83.

والحيوان عامة، فإذا امتلاك الأسماء والقـدرة على التخـاطب بعديـد اللغات دليـل من دلائل القـدرة والنفوذ وهي الصـورة التي بلغتنـا عن سليـمان وتتمثـل في أنـه قـد أوتي من الحكمـة والسلطان ما لم يؤت من قبله ولا من بعده.

ـ من ذلك القدرة السحرية والفعل المنجزّ عن المعرفة بالأسماء وأبرز تجلياتها في السحر وحسبنا أن نذكّر أسطورة الزهرة وأن الكلمـة الطيبـة أي اسم الله الأعظم هي التي مكنتهـا من الرقي إلى السماء كما إن اسم الله الأعظم هو الذي مكن «بولوقيا» في رحلته الشهـيرة من التغلب على جملة كبيرة من العقبات ومن العود إلى أمه على جناح طائر أبيض قطع بـه مسيرة خمسمائة عام في طرفة عين[21].

2.7 الكون الأسطوري من خلال أساطير العرب عن الجاهلية: بناه وأشكاله الرمزية.

إذا انطلقنا من أن الكون الأسطوري هو كما قلنا ذاك البناء الفكري الرمـزي، كان لا بـد أولاً من ضبط معالمـه وشروط وجوده بصفتـه نظامـاً أسطوريـاً يتميـز مثـلاً عن التـأليف المنطقي (Synthèse) الذي نجده في الخطاب العلمي وفي نظام المعرفة العلمية ضمن الفكـر الحديث مثلاً. وهذه المعالم أو الأطر هي بنىً أو أشكال رمزية منها ثلاثـة أساسيـة معبرة «عن السـمة الكلية للأتسـاق الحدسية تضفي الانسجام على الـوعي الأسطوري ألا وهي المكـان أو الفضاء والزمان والعدد»[22].

فلا شك في أن الوجود رهـين أحد الأشكـال وهو المكـان وهو الشرط الفكـري المثالي للنظام في ظل التماكن (Idéel). ومن الثابت أيضاً أن الصيرورة رهينة شكل آخر هو الـزمان وهو الشرط الفكري المثالي للنظام في ظـل التعاقب[23]، ولكن الفـارق الأساسي بـين التأليف المنطقي والتأليف الأسطوري يتمثل في نمط ذلك الانسجام.

1.2.7/ المكان/ الفضاء الأسطوري.

يختلف الفضاء الأسطوري عن الفضاء المحسوس الذي يدركه الفرد من خلال تجربتـه الحسية ويتلون المكان فيه بألوان ذاتية عاطفية حسيـة، كما يختلف عن فضـاء المعرفـة المحض

---

(21) الثعلبي: عرائس المجالس، ص 322.

(22) انظر أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 106-107.

(23) انـظر تعريف الفيلسوف ليبنتز صـاحب كتاب «Principe de raison» عن أرنسـت كـاسيرر: المرجع السـابق ص 107.

الذي يتقرر بالمقاييس الموضوعية الهندسية. ذلك أن التجربة الجماعية لدى الشعوب القديمة تضفي على بعض الأجزاء من المكان معانٍ خاصة منشؤها عدم تجانس المكان وأنّ لكل مكان ولكل اتجاه مثل الأمام والخلف واليمين والشمال وأعلى الشيء وأسفله ومركزه، قيمة في ذاته يستمدها من صلته بالمقدس أو غير المقدس، بل وله «دلالة خاصة وحياة أسطورية»[24]. لذا، فإن الفضاء مقسم إلى مناطق ذات «قيمة» رمزية من قبيل القداسة والسعد والنحس والشقاء والنعيم وما إليها من الدلالات ذات الصلة بشبكة من العلاقات والترابطات الرمزية بين الكائنات على اختلافها. فكيف يتحدد الفضاء الأسطوري القدسي؟

يبدأ الاحساس بالفضاء الأسطوري انطلاقاً من المقابلة بين الليل والنهار والنور والظلمات كما يشكل جسم الإنسان وأعضاؤه في مجرى العادة والمألوف، النظام المرجعي لمختلف الفروق الفضائية فتتشكل الصورة الحدسية عن الفضاء انطلاقاً من جسم الإنسان وما يقع أمامه أو وراءه وأعلاه أو أسفله[25]. بل إن بعض الأديان المتطورة مثل ديانة الفرس القدامى مثل الثنوية والحرانية تنطلق من هذه المقابلة بين مبدئي النور والظلمة وتطور نظاماً فكرياً عقائدياً[26]. كما إن بداية الخلق في أساطير وادي الرافدين إنما هي مع تجلي النور/ مردوك/ إله الشمس البازغة وانتصاره على تيامات إله السديم والظلمات المجسم في صورة وحش يماثله في سفر التكوين التوراتي: لوتيا «Léviathan» أو بهموت «Béhémot»[27].

---

(24) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 125-111- و1- فرانكفورت: ما قبل الفلسفة ص 33 وجوزيف شلهود: بنى المقدس عند العرب ص 21.

(25) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 116-117.

(26) انظر المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1 ص 143 يقول «أصل اعتقاد هؤلاء في الجملة أن المبدأ شيئان اثنان نور وظلمة وأن النور كان في أعلى العلو وأن الظلمة كانت أسفل السفل نوراً خالصاً وظلمة خالصة غير مماسّين على مثال الظل والشمس».

(27) ويتشكل العالم في بعض الأساطير العالمية من مختلف أجزاء كائن بشري أو فوق البشر (الريغ فيدا - العالم من جسم الإنسان). ومنذ القديم كانت المقابلة بين العالم الأصغر، والعالم الأكبر: وقد بقي لنا هذا التصور الأسطوري من خلال هذا المقطع للمقدسي في تشابيه «الإنسان ثمرة هذا العالم وقالوا هو العالم الأصغر إذ لا يوجد في العالم شيء إلا وجد له شبه في الإنسان لأن فيه ظاهراً هو الجسم وباطناً هو روحه وأربع طبائع من اسطقساته. فالسوداء باردة يابسة من طبع الأرض والصفراء حارة يابسة من طبع النار والبلغم بارد رطب من طبع الماء، والدم حار رطب من طبع الهواء ولحمه كالأرض وعظامه كالجبال وشعره كنبات الأرض وأعضاؤه كالأقاليم وعروقه كالأنهار ومنفذه ومفارز عرقه كالعيون ورأسه الفلك محيط به وفيه نيّرانه كنجوم الفلك وظهره =

2.2.7 الشرق والغرب.

من أبرز هذه الاتجاهات الشرق والغرب ويعزو بعضهم ما لها من قيمة دلالية رمزية إلى رسوبات أسطورية دينية ضاربة في غياهب ماضي البشرية تتصل بعبادة النور والشمس. وقد لا يكون ذلك بالأمر الغريب فقد عبد العرب فيها عبدوا الشمس وبعض الكواكب وكانت اللاّت آلهة الشمس وكان الهيكل الممثل لها صخرة مربعة سواء عند العرب أو عند الأنباط[28]. وأسطورة الليل والنهار وخلق الكون من النور تشبه أن تكون قصة مشاكلة لقصة الحياة وتجددها كل يوم بشروق الشمس ثم غروبها ولذلك اقترن بالشرق معنى النور وظهور الحياة وكان الغروب والليل رمزين للغربة ثم للموت[29]. ثم لا ننس أن جنة عدن تقع في المشرق لا في المغرب بل إن جهنم تقع كما رأينا في خبر عن ابن عباس في بلاد المغرب أو ببلاد السودان ويتضح التقابل إما على أساس جغرافي أو على أساس الألوان ومقابلة البياض للسواد.

3.2.7 اليمين والشمال:

لعل أجلى صورة للتمييز بين قيمتيها الدلالية الأسطورية ما نجده ضمن الزجر عند العرب وفي الكهانة قبل الإسلام ثم ما قد يكون له من صدىً ضمن الفكر الديني ولا سيما في تصور خلق الخليقة من ظهر آدم وفي صورة مشهد الحساب والعقاب.

اليمين ومنه اشتق ربما اليمن السعيد ـ وهو إلى يمين الشمس ـ ذو صلة دلالية باليُمن والبركة والخير. ومن العبارات اللصيقة بها تيامن أي ذهب في اتجاه اليمين وتشاءم أي ذهب في اتجاه الشمال والأعسر وهو الذي يستعمل يده اليسرى كما في المثل «ثكلت الأعيسر أمه لو كان يدري لطال غمه» تدل على معنى الصعوبة وربما ضنك العيش لأن العسر مقابل اليسر وهو السهولة، سهولة العيش والغنى.

= كالبر وبطنه كالبحر وفي بطنه ألوان مختلفة من المياه والحيوان كنحو ما في بطن الأرض، وفي بداية الدواب المتولدة في الأرض، وفيه النماء كما في النبات والحركة الكامنة كالبهائم والغضب كما في السباع وفيه عقله... كالإله المدبره المقدسي: البدء والتاريخ ص 78-79.

(28) انظر أعلاه أساطير الكواكب.

(29) لا يقتصر ذلك على الأساطير وإنما هو موجود ضمن القصص الفلسفية مثل رسالة الطير لابن سينا أو في الفلسفة الإشراقية الأفلاطونية الحديثة.

أما الطائر الميمون أو المحمود فهو السانح أي الذي يطير إلى اليمين وهو الذي يتفاءل به، وإلى الآن ما زلنا نقول «سنحت الفرصة» وبخلافه البارح وكانوا يتشاءمون به. ولما قادت طريفة قومها الأزد في هجرتهم رأت أن «قد جرى لهم خير طائر».

أما في خلق بني آدم بعد أخذ الميثاق منه والإقرار بالربوبية للخالق فإن الناس خرجوا من ظهره كالذر يدبون فقبض منهم قبضتين فمنهم أصحاب اليمين وهم السعداء وأصحاب الشمال المخلدون في النار وبئس المصير. وكذلك يؤتى الإنسان يوم القيامة كتابه إما بيمينه فينقلب إلى أهله مسروراً أو بشماله وهو الذي يصلى سعيرا.

فإذا نظرنا إلى الشعائر والطقوس قبل الإسلام من خلال الحج كما كان يمارسه العرب القدامى ولا سيما منهم الحمس ـ وهم أهل مكة قريش وكنانة وخزاعة ـ تبيّن لنا أن الطائف منهم كان ينطلق من الحجر الأسود أي من المشرق ثم «يبدأ بأساف فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ثم يأخذ عن يمينه ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه فإذا ختم طوافه سبعاً استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه»[30].

4.2.7 الشمال والجنوب:

لسنا ندري ما إذا كانت توجد علاقة بين الشِمال والشَمال في العربية ولكن الثابت أنهما موسومتان بسمة الشؤم وإن ريح الشمال مثلاً ريح عقيم تدوم ستة أيام حسوماً وهي جافة باردة. ويعكسها ريح الجنوب وهي من الرياح اللواقح المحملة بالأمطار واليمن والبركة، ولذلك ربما نجد في مخيال العرب القدامى ضمن أساطيرهم أن الخيل قد خلقت من ريح الجنوب وهي ريح مباركة كالريح التي قادت يعرب بن قحطان إلى اليمن فسار يقتفي آثار رائحة المسك، وهي ريح تتصل بالمقدس وكان الطيب من العناصر التي تساهم في جو القداسة بينما أهلكت عاد بريح صرصر عاتية.

5.2.7 الأعلى والأسفل.

يتحدد الأعلى والأسفل مثل اليمين والشمال وسائر الجهات الأربع انطلاقاً من جسم الإنسان فينقسم الفضاء إلى علوي وسفلي ومن نافلة القول أن هذين الإتجاهين محملان بدلالات أسطورية ورمزية تكاد تكون أنثروبولوجية تماماً كما إن الحركة صعوداً أو نزولاً

---

(30) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 177-178.

تتحدد «قيمتها» من خلالها. والفرق واضح مثلاً بين عروج الزهراء إلى السماء أو رقي ذي القرنين في المنام إلى السماء بأسباب الحلم أو سفره العمودي الذي قاده رمزاً إلى «عالم الملائكة» وبين النزول إلى الدرك الأسفل من النار، بل إن هذين النسقين Schèmes نسق الصعود ونسق النزول يتصلان على الصعيد الرمزي بالنور والإشراق أو بخلافهما. وقصة الإسراء والمعراج كما رأينا وبصرف النظر عن الحادثة التاريخية رحلة رمزية نحو تحقيق الكمال في حين أن عالم ما تحت الأرض وكل ما له صلة بالنزول يقترن بمعنى الظلام وما يتصل به من دلالات حافة منها الانتقاص والتهافت وإذن فلا فاصل مبدئياً بين هذين العالمين الأعلى والأسفل بل بينهما وساطة ووسائط مثلما نرى ذلك أسفله.

6.2.7 المركز.

وللمركز أهمية أسطورية رمزية خاصة لا تقل أهمية عن سائر الجهات[31] وليس هذا خاصاً بالعرب - فجميع الحضارات اعتقدت أنها الأفضل وتعتقد كل أمة من الأمم في وقت ما من تاريخها أنها خير أمة أخرجت للناس وإن مكانها من العالم هو الصدارة أو القلب أي المركز. وقد يكون خارجياً كما إنه قد يكون داخلياً مثلما هو الشأن عند المتصوفة ويمثل الحقيقة أو القلب أو الصميم وإليه تكون الرحلة بمعنييها الحقيقي أو المجازي.

ذلك أن المركز «هو المكان المقدس بأتم معنى الكلمة»[32]. يستخرج من الفضاء الكلي ويحاط بضرب من السياج سواء أكان مادياً أم معنوياً فيصبح حمىً أو حراماً أما شكله وصورته الرمزية فهي الدائرة أو الجبل أو ما يمكن أن يقوم مقامه من الهياكل.

أما الأمثلة التي يمكن أن نستحضرها دليلاً على مختلف المظاهر التي يتجلى من خلالها المركز المقدس فعديدة. منها ما يتصل بعالم الطبيعة كالجبل ومنها ما يتصل بعالم الثقافة كالهياكل والمعابد وحمى بعض الآلهة مجسماً في مجال يحيط بالأصنام أو حمى القبيلة أو حمى قبر أحد أفرادها، رغم أن مختلف هذه الظواهر قد تطورت مع تطور الحياة في المجتمع ومع تطور الفكر الديني عند العرب.

---

(31) الهنود الزوني Zuni: يقسّمون العالم إلى سبعة عناصر: شمال/ جنوب شرق/ غرب عالم علوي/ عالم سفلي ومركز العالم. ويناسب الشمال الهواء والشتاء والحرب والجنوب النار والصيف والفلاحة والطب والشرق البحر والخريف والسحر والطب والغرب الماء والربيع والصيد (عن أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 113) وعند الصينيين أن لجميع المقابلات النوعية وجميع الفوارق ما يناسبها في المكان والفضاء.

(32) إيلياد: أسطورة العود السرمدي (بالفرنسية) ص 30.

والجبل من أبرز الأمثلة على المركز وقدسيته، فقد رأينا[33] أن الجبل واسطة بين العالمين العلوي والسفلي وان عليه نزل آدم وإليه كان يصعد العرب قديماً للاستسقاء ولإضرام نار المزدلفة وإليه صعد لقمان صاحب الأنسر وسمع الصوت الذي أبلغه بأنه قد نال طلبته ومنح عمر سبعة أنسر وفي كهوفه كان التحنث والانقطاع عن العالم السفلي. ومن أمثلة الجبال المقدسة الممثلة للمركز جبل قاف الأسطوري الذي كانوا يعتبرونه أبا الجبال كلها المتصلة عروقه بعروق جميع الجبال وجبل سرنديب أو جبل نوذ الذي نزل عليه آدم وكان رأسه يلامس السماء في بداية الخليقة وجبل أبي قبيس «أول جبل وضع» لما مادت الأرض ومنه اقتبس آدم النار. ومن الأمور ذات الدلالة أن جبل قاف الأسطوري المذكور يتمثل لبعضهم في شكل مستدير علاوة على كونه جبلاً محورياً لأنه محيط بالأرض كلها وهنا يقترنُ شكل المحور بشكل الدائرة[34].

والشجرة كالجبل يمكن أن تكون شجرة كونية محورية ومَثَل ذلك شجرة الحياة في جنة عدن في الفردوس أو «شجرة الكون» وترمُز بأغصانها الأربعة أو السبعة إلى الحقيقة المطلقة أصل الحياة والدين والقداسة[35].

ومن الأمثلة ذات الصلة بعالم الإنسان الرمزي وعموماً بالثقافة مثال حمى الإله ومن ذلك حمى «الفَلس» ـ صنم طيء ـ «وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلا أمن عنده ولا يطرُد أحد طريدة فيلجأ بها إليه إلا تركت له ولم تُخْفَرْ حوِيّتُهُ»[36].

ومثله حمى بيت اللات لا يعضد شجره ولا يصاد حيوانه ومن دخله كان آمناً[37] وحمى العزى «وكانت قريش قد حمت لها شعباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة»[38] وهو الذي ذكره أبو خِراش الهذلي في رثاء دُبيّة سادن العزى بعد أن قتله خالد بن الوليد:

---

(33) انظر أساطير الطبيعة ـ الجبال.

(34) انظر المقدسي: البدء والتاريخ ج 2، ص 46 والثعلبي: عرائس المجالس، ص 5.

(35) انظر شجرة اليقين عند الصوفية في أسطورة الخلق السنية ضمن أساطير الخلق.

(36) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 59 ويعرّف الفيروزآبادي في القاموس الحوية بأنها: «استدارة كل شيء».

(37) جواد علي: المفصل، ج 6، ص 228.

(38) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 19.

مـا لـذُبَيِّـةَ منـذ اليـوم لم أرَهُ	وسط الشُّرُوب ولم يُلمِمْ ولم يـطُفِ
لـو كـان حيـاً لغاداهم بمُتْـرَعَـةٍ	من الروَاوِيقِ من شيزى بني الهُطُفِ
ضَخْمُ الرمادِ عظيمُ القدرِ جَفْنَتُهُ	حينَ الشتاءِ كحوضِ المُنهِلِ اللَّقِفِ
أمسى سُقَـامَ خـلاءٍ لا أنيسَ بـهِ	إلا السباعُ ومَرُّ الريحِ بـالغرفِ[39]

والكعبة في أساطير الخلق الإسلامية أم القرى وسُرّة الأرض وتحتل المركز من العالم ولا أدل على ذلك من بعض الأساطير التي تروى عن بنائها مضاهاة لنموذج سماوي وعن موقعها من العالم[40].

وآدم هو الذي بناها بأمر من الباري «لما أهبط الله تعالى آدم عليه السلام من الجنة قال: يا آدم ابن لي بيتاً بحذاء بيتي الذي في السماء تتعبد فيه أنت وولدك كما تتعبد ملائكتي حول عرشي فهبطت عليه الملائكة، فحفر حتى بلغ الأرض السابعة فقذفت فيه الملائكة الصخر حتى أشرف على وجه الأرض وهبط آدم عليه السلام بياقوتة حمراء مجوفة لها أربعة أركان بيض فوضعها على الأساس فلم تزل الياقوتة كذلك حتى كان زمن الغرق فرفعها الله سبحانه وتعالى»[41].

وفي بعض الأخبار أنها بنيت محاكاة لأنموذج سماوي هو العرش، وأنها تحتل الوسط من خمسة عشر بيتاً من بيوت العبادة فـ «هذا البيت خامس خمسة عشر بيتاً سبعة منها في السماء إلى العرش وسبعة منها إلى تخوم الأرض السفلى وأعلاها الذي يلي العرش البيت المعمور، لكل بيت منها حرم كحرم هذا البيت ولو سقط منها بيت لسقط بعضها على بعض إلى تخوم الأرض السفلى ولكل بيت من أهل السماء ومن أهل الأرض من يعمره كما يعمر هذا البيت»[42]. كما إن أصلها أو أساسها في الأرض السابعة[43]. وهي في بعض الأساطير نظير الـ «الضرُّاح» أو البيت المعمور السماوي المقدس. والضراح في التوراة نظير بيت المقدس، فعن وهب بن منبه «أنه وجد في التوراة بيتاً في السماء بحيال الكعبة فوق قبتها اسمه الضرّاح

(39) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 20.

(40) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 31-32 فكان أول جبل وضع فيها أبو قبيس فلذلك سميت مكة أم القرى.

(41) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 42-43.

(42) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 35.

(43) الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 42-43.

وهو البيت المعمور يرده كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه أبداً»[44]. وقد يستقيم فهم هذا التصور على أساس التحول الذي كان في وجهة المسلمين من توجيه وجوههم شطر بيت المقدس في بداية الإسلام ثم تحول تلك الوجهة صوب الكعبة وهو تحول ديني رمزي يفسر لنا استواء المركزين وحلول أحدهما محل الآخر.

وتمثل بعض الطقوس على الصعيد الرمزي رحلة نحو المركز وانتقالاً من مجال الدنيوي إلى مجال القدسي[45] تصحبها بعض الأعمال مثل الحلق وخلع النعال[46] عند الدخول إلى الكعبة، ثم عند الدخول إلى المسجد.

وللفضاء القدسي، من حيث هو مركز، قدرة عجيبة على التكاثر إلى ما لا نهاية. وتفيد إحدى الروايات العديدة التي وصلتنا بشأن عبادة الأصنام عن ابن الكلبي أن الذي سلخ بالعرب إلى عبادة الأوثان والحجارة: «إنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة تيمناً منهم بها وصبابة بالحرم وحباً له»[47]. وفي ذلك تكرار للحرم في المكان وديمومة له في الزمان. ومن الأمثال على تكرار المركز المقدس قصة اتخاذ العزى، فالأخبار تذكر أن الحارث بن ظالم المري من غطفان بنى بناء مماثلاً للكعبة بوادٍ من نخلة الشآمية يقال له حُراض وذرع لهم ما بين الصفا والمروة[48].

---

(44) الأزرقي: تاريخ مكة، ج 1، ص 49.

(45) والمرور من مجال ديني أو أسطوري إلى آخر مربوط دوماً بطقوس عبور ينبغي احترامها احتراماً شديداً عن الإنتقال من مدينة إلى أخرى أو من بلد إلى آخر أو من مرحلة من مراحل الحياة إلى أخرى ـ كاسيرر، ج 2، ص 130-131.

(46) وقد يكون معنى العملية التواضع أو التخلص من عنصر نجس كالثياب في الحج الجاهلي، ولكن ألا توجد علاقة بين نعل ولعن؟. «وكانوا لا يدخلون الكعبة بحذاء يعظمون ذلك ويضعون نعالهم تحت الدرجة» الأزرقي: أخبار مكة، ج 1، ص 174. وانظر زيعور: الأسطورة والكرامة الصوفية، ص 126، ويقول بعلاقة بين النعل وعمل الكهان وهو الذبح.

(47) ابن الكلبي: كتاب الأصنام، ص 6.

(48) الأزرقي أخبار مكة، ج 1، ص 602 وأبو طالب (أو أبو المجد) عقيل بن عطية المراكشي (توفي سنة 602 هـ) عن إحسان عباس: Two Hitherto Unpublished Texts on pre-islamic Religion in «la singnification du bas moyen âge et la culture du monde musulman». Actes du 8e congrès des arabisants et islamisants aix-en Provence-sept 1967-Edisud.

وتاريخ الأديان شاهد على يسر تعدد «المراكز» وعلى وجود المقدس المطلق في كل مكان ومن شأن هذا أن يؤكد صلة المكان بالزمان وقدرة الإنسان الأبدية على العود اللانهائي. وهكذا يصبح الفضاء المقدس أنموذجاً للزمن المقدس بمعنى أنه الفضاء الذي يتم الاتصال فيه بزمن الأصول.

7.2.7 الأعلى والأسفل وما بينهما من صلات في الأساطير.

قد يكون من نافلة القول التأكيد على ما لهذين الاتجاهين من أهمية في رسم معالم الفضاء الأسطوري لا سيما أنهما موسومان حتى في غير الأساطير بتلك السمات الدلالية. إن تقابل الاتجاهين حساً ومعنىً ليتجلى من خلال هندسة العالم لا سيما على أثر ما حصل من تقنين لمعالمه وتعين الفضاءين العلوي والسفلي وتحديد مكوناتهما.

فالأعلى بسماواته السبع طباقاً هو عالم الكواكب، والملائكة على اختلاف أصنافها وشكولها وملابسها ووظائفها وفوقه يتصدر العرش وحملته الممثلين لعالم الحيوان من آدمي وثور وأسد ونسر. وتعمر العالم السفلي بأراضيه السبع التي يشتمل كل درك منها على فضاء مخصوص كائنات عجيبة بين الإنسانية والحيوانية بكلابها وعقاربها وحيّاتها وهو أقرب ما يكون إلى صورة للجحيم لا سيما أن الأرض السابعة منه «مسكن لإبليس وجنوده»[49]. وفي هذا الفضاء الرمزي الأسطوري، وبين العالم الأرضي «الدنيوي» وعالم الجن والملائكة سافر ذو القرنين في طلب عين الحياة - على غرار أوتنابيشتيم الباحث عن نبتة الحياة - فزار أرض الجن والملائكة وكانت رحلته في المكان والزمان، وسافر بولوقيا في قصص الأنبياء وفي ألف ليلة وليلة في طلب الحقيقة المحمدية. وإلى العالم العلوي سافر عديد الأنبياء في رحلة نحو السمو والكمال عرجوا فيها إلى ملكوت السماء واكتشفوا من الحقائق المقدسة ما اكتشفوا[50].

وبعكس ذلك فإن العالم الأرضي أو ما تحته فضاء آخر تشغله الغول والسعالي والشياطين، ولذلك فهو عالم الظلمة بعكس عالم النور وعالم الكثافة في مقابل عالم اللطافة. وليس من الغريب أن كانت البئر والكهف ثم الحمّام من عناصر هذا العالم الرمزي الأسطوري. حسبنا أن نتذكر ما بينها من تشاكل يجعلها مأوى إما للثعابين أو للجن

---

(49) انظر تفصيل ذلك في الفصل الثاني: صورة الكون في الأساطير وقد ألحقناها بأساطير الخلق والتكوين لما لها من صلة بزمن الأصول وزمن الخليقة وفي الفصل الخامس: أساطير الكائنات اللامرئية وقد تناولنا فيه عالمي الجن والملائكة.

(50) انظر على سبيل المثال معراج أخنوخ ومعراج موسى ومعراج ذي القرنين والإسراء والمعراج الإسلامي.

والشياطين، أو للشهوة وشيطانها رغم أنها قد تحتمل دلالة رمزية معاكسة فتكون الصحراء رمزاً للتوحد ويكون الكهف عنواناً للانقطاع عن البشر للتحنث. بل لعل صورة المسجد الإسلامي نفسها أن تكون صورة من هذا العالم بقبته المماثلة لقبة السماء.

على أن هذا التناظر بين العلوي والسفلي قد يكون مماثلاً لتناظر آخر بين الشرق والغرب، فالرحلة الصوفية في عالم النفس التي يصورها لنا ابن سينا في رسالة الطير إنما هي رحلة من الغرب إلى الشرق وهكذا يضارع الانتقال من الغرب إلى الشرق الصعود والتسامي بينما يماثل الانتقال من المشرق إلى المغرب النزول والسقوط.

على أن الاتصال بين هذين العالمين المتصلين غير المنفصلين - لا سيما إذا نظرنا إلى تطور صورتيهما قبل الإسلام وبعده - يتم عبر جملة من الوسائط تنتمي إلى مختلف عوالم الكون والفساد. فمن وسائل الاتصال بين العالمين العلوي والسفلي، المنظور واللامنظور الطيور، ولا غرابة فقد رأينا الغراب دليلاً على حفر زمزم وعلى طقوس الدفن في قصة قابيل وهابيل والحمامة رسولاً لنوح والهدهد دليلاً على الماء في أساطير النبي سليمان والديك ملاكاً مؤذناً، وبواسطة الطيور الأبابيل هزم أصحاب الفيل. ولا ننس اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وكانت عند قريش «الغرانيق العلى» التي ترجى شفاعتها أي إنها واسطة وشفيع. بل إن صورة الملاك لا تكاد تختلف عن صورة الطائر.

وهل الزجر والعيافة والكهانة عند العرب في الجاهلية غير تجسيد لمعنى استجلاء عالم الغيب والمجهول والاتصال به ومعرفة ما يخبئه بواسطة الطير أو بواسطة الكاهن وما له من بعد نظر. والنظر قرين الفعل - لأن الفعل في أساطير الخلق قد يكون بالنظر - أو بواسطة الكلام المسجوع الغامض الذي لا يكاد يبين، والكلام كما لا يخفى من الوسائط الأخرى بين المنظور واللامنظور لأنه حاضر شأن التمثال الحاضر الشاهد على غياب الإله لأن «الدليل» [اللغوي] شاهد قائم على غياب المدلول.

ومن هذه الوسائط في بعض الأنظمة الفلسفية ذات الملامح الأسطورية الكواكب وهي واسطة بين النماذج السماوية والعالم الأرضي في فلسفة إخوان الصفا وفي منظومة الأفكار الدينية الفلسفية الشيعية[51]. فهي وسيط بين العالمين بمعنى أنها قوى مدبرة ولكل كوكب منها ما يناسبه من السماوات والأيام والأفعال ومن المراتب الاجتماعية ومن المعادن والألوان[52].

(51) انظر: رسائل اخوان الصفاء وعلي بن الوليد: الذخيرة في الحقيقة - ضمن الفصل الثالث أعلاه.

(52) انظر أعلاه أساطير الخلق: صورة الكون.

وصفوة القول عن الفضاء الأسطوري كما حاولنا وصفه من خلال بعض مقولاته أو من خلال بعض الأمثلة المجسمة له في أساطير العرب عن الجاهلية إنه فضاء مهيكل له بنيته شأن الفضاء الرياضي المحض ويبدو هذا الفضاء متماسكاً متجانساً من جهة ومبنياً حسب أنموذج أو منوال خيالي تربط بينه مختلف الرموز. ولا غرابة فالرمز بحكم تعريفه عنصر موحد بين مختلف مناطق العالم ولذلك تتعدد دلالاته في الآن الواحد[53]. ولذلك، فإن جميع الفروق الدلالية «الفضائية» أو المكانية تنصهر في مجموعة كلية تشكل مستوىً مرجعياً للعالم الأسطوري يتجانس فيه عالم الطبيعة وعالم الثقافة[54]. ولعل أبرز شاهد على ذلك، التنجيمُ وما ينطوي عليه من إيمان ضمني بضرب من الحتمية الطبيعية يخضع لها الفرد والمجتمع تتحدد من خلال دوران الكواكب ومواقعها وقراناتها، وهكذا يتصل المكان في دلالته الجوهرية بالزمان. فمهما تكن أهمية المكان والشكل أو الصيغة في بناء الكون الأسطوري فإن الأسطوري ينطوي في حقيقة الأمر وفي دلالته الجوهرية على منظور زماني «فالأسطورة لا تنشأ فقط عندما يتحول الحدس بالكون بمختلف قواه وعناصره إلى صور محددة تحديداً جيداً إلى صور إلهية أو شيطانية، ولا يظهر حقاً إلا في الوقت الذي نُسند فيه إلى تلك الصور ميلاداً وصيرورة وحياة في مجرى الزمان»[55] أي إن الكائن الأسطوري لا يتجلى على صفته الحقيقية إلا عندما يتجلى بصفته كائناً قدسياً ومرد تلك القداسة اتصاله بزمن البدايات والأصول ومن شأن كل ارتباط بذلك الزمان أن يضفي طابع القداسة على عالم الثقافة بجميع ما تنطوي عليه الكلمة من أعراف وأخلاق ومعايير[56].

---

(53) انظر على سبيل المثال صورة الكون كما تتجلى من خلال علم الفلك وما يقترن بها من إيمان بضرب من الحتمية الفلكية. أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 115، وميرسيا إلياد: Traité d'his-toire des réligions P. 378

(54) انظر أعلاه الفصل الثاني: صورة الكون وأرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 114.

(55) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 132.

(56) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ص 132.

1.2.2.7 الزمان في أساطير العرب عن الجاهلية:

«فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر.
فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء، قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي: قد بلغ علمك».
(من رحلة ذي القرنين بحثاً عن عين الحياة ـ وهب بن منبه، كتاب التيجان ص 90-91).

«الدائر هي تمثيل زمن الأسطورة في الفضاء».
(الدّليلُ والقصيدة ص 52).

إذا كان الزمن الكوني زمن الحوادث الطبيعية مثل دوران الكواكب التاريخي سلسلة من الصيرورات يخضع لها كل كائن من الكائنات الحية وزماناً يمكن الرجوع صعداً إلى ما لا نهاية باعتبار أن كل نقطة منه تتصل بما قبلها، ويمكن أن تفسر من خلاله بناء على تسلسل وترابط يصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. فإن الزمن الأسطوري الذي يتجلى فيه المقدس واللامقدس هو في مقابل ذلك زمن من نوع آخر تبينّ مختلف الأساطير والطقوس ـ باعتبارها تجسيداً للأساطير وتكراراً لأحداث مقدسة ـ أنه زمن من نوع آخر لأنه لا تاريخي سرمدي[57].

ذلك أنه زمن يختلف عن الزمن الموضوعي أي عن «الزمن المطلق» الرياضي الفيزيائي الذي يجري في ذاته ولذاته دون علاقة مع أي موضوع objet خارجي، وعن الزمن بالمعنى التاريخي بمستوياته ذات الحدود والمعالم الواضحة ألا وهي الماضي والحاضر والمستقبل، المنظمة في نسق تتتابَعُ فيه الأوقات تتابعاً فريداً في مجرىً خطي. رغم أن الوعي التاريخي نفسه والخطاب التاريخي قد ينطوي على تصور للتاريخ مماثل أحياناً لتصور الزمان في الأساطير[58].

---

(57) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 134-138.
وميرسيا إلياد: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 332.
ـ يقوم منهج المعرفة النظرية في الفيزياء والرياضيات حسب كاسيرر على صيغة أكثر تعقيداً موضوعها فكرة انسجام الزمان: بما في ذلك تحديد الزمان تحديداً كمياً وفي مقابل ذلك فإن النظرة الأسطورية والدينية لا تقبل أن يصبح الزمان كلاً منسجماً ـ أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 147.

(58) ولا شك أن ذلك رهين علاقة التاريخ بالأيديولوجيا وبنظريات المعرفة وما بين جميع ذلك من علاقات جدلية لها تأثير لا ينكر في تصور التاريخ ومعناه ـ انظر على سبيل المثال نظرية O.Spengler: le déclin de l'occident- =

إن الحدس بالزمان مقترن بالحدس بالفضاء والنور أي بالليل والنهار باليمين والشمال بالأمام والخلف والشرق والغرب[59].

2.2.7 الزمن الأسطوري في أساطير العرب عن الجاهلية:

هو الزمن الأول في أساطير الخلق وفي أساطير صورة الكون وأساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية زمن طفولة الإنسانية السعيدة لأنه زمن الإنسانية الكاملة زمن الأصول والكمال الجسماني وطول العمر، مثل نوح الكمال الروحي السابق لزمن الهبوط/السقوط زمن الفردوس المفقود الذي لا موت فيه ولا عمل ولا شقاء عندما كان الإنسان في جنة عدن، وزمن الوحدة وحدة الإنسان قبل التشاجر واكتشاف التنوع والموت هو وحدة عوالم الكون تناغم وتتواصل أفقياً (بين جميع الكائنات، الحوت يكلم النسر والنسر يعزي آدم) وعمودياً بين عالمي السماء والأرض. وكان البشر يصعدون إلى السماء مثل الزهرة صاحبة هاروت وماروت الملاكين الضالين وكانت الملائكة تنزل إلى الأرض.

هو «زمن الفطحل» الذي احتفظت لنا به كتب اللغة وكتب الأمثال. كانت العرب تقول بشأنه: «كان ذلك إذ كان كل شيء ينطق وكان ذلك والحجارة رطبة». إشارة منهم إلى زمن أسطوري في بداية الخليقة أو في زمن نوح كانت فيه الصخور رطبة لينة وكل شيء يعرف وينطق زمن لم يكن على الأشجار والنخل من شوك[60].

= Gallimard 1948, P. 33 et 114، وبعض النماذج الحديثة لتصور حركة التاريخ غير الخطية في تصور الزمان المتولدة عن تطور العلوم لدى P. Sorokin عن Anne Sauvageot: figures de la publicité figures du monde- histoire et sens P. 133-154 .

ومهما يكن من أمر فالبشر «لا يعيشون في زمن «محايد» حسب إيقاعات الطبيعة وفصولها فقط بل... يصنفونه إلى زمان سانح وآخر غير سانح. والزمانية Temporalité الإنسانية هي دوماً مفصلة articulation رمزية» عن كريستيان جابار .(christian Jambert: La logique des orientaux P. 16).

(59) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 135.

(60) انظر كتاب الحيوان، ط هارون ج 4 ص 196 ويستشهد بشعر منسوب إلى أمية بن أبي الصلت منه:

«وإذ هُم لا لبوس لهم تقيهم ... وإذ صُمُّ السلام لهُمْ رطابُ
بآيةِ قامَ ينطِقُ كلُّ شيءٍ ... وخانَ أمانةَ الديكِ الغرابُ»

ويضيف الجاحظ بشأنه «وهذا من خرافات الجاهلية» الحيوان، ج 4، ص 197. وج 5، ص 202. وانظر بخصوص زمن الفطحل، الثعالبي: ثمار القلوب ص 642-644. =

2.2.7 والزمن الأسطوري في أساطير العرب عن الجاهلية:

هو نفس ذلك الزمن الدوري الذي نجده في شكل حقيقة انثروبولوجية في جميع الحضارات القديمة خاصة والقائم على إمكانية تكرار الزمان مع تكرار الأفعال النموذجية المحاكية لفعل مقدس أول. ولا يختلف هذا الزمن عن الزمن الأول زمن أساطير الخليقة لأن أساطير الخليقة تنطوي على أن الخلق عمل متجدد أبداً سرمداً، وهل قصة نوح على سبيل المثال سوى خلق جديد؟

وهو زمن مطلق إذ يمكن استعادته من خلال الطقوس ذلك أن من يمارس شعيرة من الشعائر قديماً مثل الحلق والطواف أو الأشعار والذبح يسمو على الزمان والفضاء الدنيوي ويتجاوز التاريخ[61].

ويتحدث عن «الحاضر السرمدي» الذي هو استعادة لماضٍ مقدس ليست له أية علاقة مع الزمان يمكن قياسها لأنه زمان يوحد بين المجموعة من جهة وبين الماضي والحاضر من جهة أخرى. فالزمان يوم حجة الوداع «كهيئته يوم خلق الله الأرض».

والرأي عندنا أن الأدوار الكونية المتصلة بأدوار الكواكب وما يكون بينها من القرانات ليس إلا صورة أخرى من هذا الزمن الأسطوري الدائري أو عن ذلك التصور الذي مفاده أن «على كل قرن منقذ...»

وإن أسطورة الليل والنهار لدى الطبري وقصة شراهيل ملك الليل وهراميل ملك النهار لدى المقدسي[62] لتجسد حركة الشمس من الشرق إلى الغرب على عجلة، والدائرة على الصعيد الرمزي تجسيد لمفهوم الزمن الذي يتكرر، يستوي في ذلك الزمن الكوني أي زمن تعاقب الفصول والليل والنهار والزمن الأسطوري القائم على نفس المبدأ، مبدأ التكرار والدوران واستعادة زمن أول هو الزمن المقدس زمن الخلق والأصول وهو عود على بدء.

= ويعرفه صاحب القاموس كما يلي «الفطحل كهزبر دهر لم يخلق فيه الناس بعد أو زمن نوح عليه السلام أو زمن كانت الحجارة فيه رطاباً والسيل والنار العظيم والضخم من الإبل» الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 31-32.

(61) انظر أمثلة للمقارنة من خلال ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des réligions. P. 360.

(62) انظر أعلاه أساطير الكواكب: أساطير الشمس والقمر وفي قصة بلوقيا يصادف بلوقيا ملكاً إحدى يديه بالمشرق والأخرى بالمغرب اسمه يوحائيل وهو «ملك موكل بظلمة النهار وضوء الليل» الثعلبي: عرائس المجالس، ص 318.

إن هذا الزمن الدوري والدائري هو الـذي يتجسم من خلال رحلة ذي القـرنين التي هي رحلة مكانية زمانية في آن واحد؛ رحلة نحو مغرب الشمس ثم نحو مشرقه ضمن سعيه إلى عـين الحياة، وهي من حيث دلالتهـا على الـزمنية بحث عن زمن الخلود بـاستعادة عـين الخلد ـ وتقـترن في المخيال بـزمن البـدايـات والجنـة ـ وفي ذلـك ضرب من اسـترجـاع زمن فـردوسي مفقود. إن عـين الماء التي اكتشفهـا عبن تتبـع «من السماء» أي من عـين نمـوذجيـة أخرى. وهي تجسـم من خلال شكل الدائرة معنى العود الأبدي والمطلق «فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منـه شيء قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟ فنودي: قد بلغ علمك»[63].

إن هذا الوصف السريع للزمان الأسطوري[64] لا يستقيم دون الإشارة إلى زمن آخـر هو الذي تبشر به النبوة وهو الزمن الذي تنغلق من خلاله الدائرة. إنه زمن قصص الأنبياء. وليس زمنـاً ماضيـاً لأنه ليس الإطـار الذي تجـري فيه قصص الغـابرين من الأمم مثـل عاد وثمود وأصحاب الرس أو الماضـين من الأمم والأنبياء فقط، ولكنـه الحاضر الـذي ينبغي أن يقوم على زمن البدايات والمستقبل المبشر والمنذر أو الواعد الموعد.

ذلـك أن القصص التي كانت تـرد في المجـالس وتستحضر بواسـطة خطاب القـاصّ تصبح نماذج بطولية وأخلاقية دينية وتعمل بتلك الصفـة وتعد أصحـابها بمنـاويل ينـظرون من خـلالها إلى المـاضي ولكن أيضاً إلى الحـاضر والمستقبل. فعـلاوة على تجاوز أولئـك الأبـطال الزمان التاريخي فإنهم يجسـمون حقيقة ثابتة هي الحقيقة المحمدية، ولذلك فجميع الأنبياء في قصص الأنبياء مسلمون يتوضؤون ويقيمون المناسك شأن سليمان وإبراهيم وشأن بولوقيـا في رحلته العجيبة التي لا تعدو أن تكون أسطورة تعليمية جامعة[65].

وخـلال القول عن الـزمان في الأسـاطير أنـه زمن البدايـات و«العود السـرمـدي» زمن المقدس والوحدة زمن ليس يعترف بالحواجز، وليست الطقوس والاحتفالات الجماعية العربية القديمة سوى تجـسيم له كما إن الكهانة عند العرب قديمـاً وسيلة من الوسـائل التي يـرتبط بها الحاضر بالمستقبل بينما ترتبط النبوة بزمن البدايات وزمن النهايات.

---

(63) أسطورة ذي القرنين ـ وهب بن منبه كتاب التيجان، ص 90-91.

(64) نحن في حاجة إلى دراسة للزمانية عند العرب.

(65) أثبتناها في الملحق ضمن بعض الوثائق لأهميتها وطولها.

3.2.7 بعض الأعداد ورمزيتها الأسطورية

«فكان الرجل إذا سافر فنزل منزلاً أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه ربا وجعل ثلاثة أثافي لقدره».

(ابن الكلبي : كتاب الأصنام ص 33).

ليس للأعداد في ذاتها أية حقيقة أنطولوجية إذا نظرنا إليها من زاوية الفكر المنطقي. وليس لها من دلالة سوى تلك التي لها من موقعها أو علاقتها ضمن سلسلة من الأعداد أو ضمن مجموعة معينة، ولكنّ للأعداد في الفكر الأسطوري كياناً خاصاً ومعنىً قدسياً يجعلها محاطة بهالة شبه سحرية ويسند إليها خواص تجعلها ذات تأثير. ولذلك كان العدد إلى جانب الفضاء والزمان بمثابة العنصر الثالث المتحكم في هندسة العالم الأسطوري بناء على أن كل تشاكل بين محتويين لا يعتبر مجرد علاقة بينهما وإنما صلة حقيقية تجمع بينهما وتربط الواحدة إلى الأخرى فتضفي الانسجام[66]. وهكذا تكون بعض الأعداد مثل الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة والسبعة والإثني عشر وما قد ينتج عنها من التوليفات مشحونة بدلالات معينة وموضوع تأويل أسطوري.

فالأربعة على سبيل المثال هو الرقم الأسطوري بأتم معنى الكلمة لأنه عنوان الانسجام الذي يجمع كل كائن خاص بـ «جوهر» الكون من ذلك أن الفصول أربعة والجهات أربع والرياح أربعو الأركان أو الاستقصات أربعة وهي الهواء والنار والأرض والماء والأخلاط أربعة وهي المرة والسوداء والبلغم والدم. وقولهم الإنسان عالم صغير أو ثمرة العالم الأكبر مشتق من تناظر بين تركيبه وأخلاطه والأركان الأربعة. والأربعة عدد أضلاع الكعبة. ويفيد التربيع معنى تربع واستدار في آن واحد كقولنا كعب الثدي. والمربع هو رمز الثبات[67] ويشير إلى اعتقاد بعض «الصابئة» أن الكعبة من الهياكل التي خططت لعبادة الكواكب السبع السيّارة وأن هيكل زحلَ تولاها بالرعاية فثبتت على حدثان الزمان.

والأربعة رمز ديني مقدس عند الشيعة لأن عدد حروف المبدع (الله) أربعة يقابلونها بـ «الينابيع الأربعة التي جرت من وحدته... فوقع كل حرف من حروفه مقابل ينبوع من تلك الينابيع مثل الألف الواقع مقابل السابق الذي هو ينبوع التأييد ومثل اللام الأول

---

(66) ارنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 172-173.

(67) الشهرستاني الملل والنحل، ج 2، ص 253-254-259 والنويري: نهاية الأرب، ج 1، ص 61.

الواقع مقابل التالي الذي هو ينبوع التركيب، ومثل اللام الثاني الواقع مقابل الناطق الذي هو ينبوع التأليف ومثل الهاء المدور الكروي الواقع مقابل الأساس الذي هو ينبوع التأويل»[68]. ولهم مقابلات أخرى بين الينابيع والحروف. ولا ننس الأنهار الأربعة التي تجري في الجنة سيحان وجيحان والنيل والفرات[69] وسفينة نوح التي سمرت فيها مسامير أربعة كتب عليها أسماء الخلفاء الراشدين.

أما رقم خمسة فهو أربعة إذا أضفنا إليه واحداً وعليه فيمكن أن يمثل إمّا العالم والمركز أو عدد الكواكب السيارة أو النجوم الخمسة إذا استثنينا منها النيّرين (الشمس والقمر) والخمسة عدد أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصيام وحج وهي عند بعض الفرق الإسلامية «الحجب الخمسة»[70].

ولعل رقم السبعة أشهر الأعداد لدى كبير من الشعوب القديمة غير أن تقديسه لم يقترن بالكواكب السيارة إلا في زمن متأخر نسبياً هو زمن الاهتمام بعلم التنجيم[71]. وقد جمع أحدهم مختلف العوالم التي ينتظمها هذا الرقم. قال وهب بن منبه «كادت الأشياء أن تكون سبعاً فالسموات سبع والأرضون سبع والجبال سبع والبحار سبع وعمر الدنيا سبعة آلاف والأيام سبعة والكواكب سبعة وهي السيارة، والطواف بالبيت سبعة أشواط والسعي بين الصفا والمروة سبعة ورمي الجمار سبعة وأبواب جهنم سبعة ودركاتها سبعة وامتحان يوسف عليه السلام سبع سنين. قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ ـ وإيتاؤه ملك مصر سبع سنين ـ ﴿وقال الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾ ـ وكَرامَةَ الله للمصطفى صلى الله عليه وسلم سبع. قال الله تعالى ـ ﴿ولقد آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ ـ والقرآن سبعة أسباع وتركيب ابن آدم على سبعة أعضاء وخلقه من سبعة أشياء قال الله تعالى ـ ﴿ولقد خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ إلى قوله ـ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

(68) أبو يعقوب السجستاني: كتاب الينابيع الينبوع الأول ص 9-10 ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية ـ تحقيق عثري كوربان ـ تهران 1340/1961.

(69) انظر أخبار الزمان المنسوب للمسعودي ص 243 وابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ولمزيد التفصيل راجع أعلاه أساطير المظاهر الطبيعية: الأساطير ذات الصلة بالماء حاشية رقم 11 والكسائي: قصص الأنبياء، ص 92/93.

(70) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 69 وسبق أن رأينا أن الكعبة بنيت من 5 أو 7 جبال مقدسة انظر أعلاه ص 270.

(71) أرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 179.

الخَالِقِينَ﴾ ـ ورزق الإنسان وغذاؤه من سبعة أشياء. قال الله تعالى ـ ﴿فلْيَنْظُر الإنْسَان إلى طعامِهِ ـ إلى قوله ـ متاعاً لَكُمْ ولأَنْعَامِكُمْ﴾ ـ وأمر بالسجود على سبعة أعضاء»[72].

وسبعة رقم مقدس أيضاً لأن «في كل سماء من هذه السبع قائم ثابت على مثال ما خلق الله من الخلق الأول ولهم مراتب في السموات ودرجات عرفوها حق المعرفة.

أما السماء العليا فهي مساكن الأئمة وأما الثانية فللنقباء وأما الثالثة فللنجباء وأما الرابعة فللمخلصين وأما الخامسة فللأيام وأما السادسة فللحجب وأما السابعة فللأبواب، وكل هذا له علل وأسباب في وطنه وفي اختصاصه وكينونته وفي سمائه»[72].

وعن رقم سبعة يتفرع رقم خمسة عشر وهو عدد السموات السبع والأرضين السبع مع المركز وعدد أيام الشهر القمري سبعة مضروبة في أربعة، ومدة الحمل أربعون أسبوعاً وكذا من الأرقام سبعون وسبعمائة وسبعة آلاف وقديماً قالوا «الدنيا سبعة أيام كل يوم ألف سنة»[74].

وخلاصة القول إن مختلف الأمثلة السابقة تؤكد الوظيفة الخاصة التي يضطلع بها العدد في عالم الفكر فيبدو أشبه بقوة سحرية فاعلة رابطة بين مختلف مكونات ذلك العالم مسهمة في بناء الوعي داخل منظومة جامعة موحدة لمختلف مجالات الحس والحدس والشعور فتُسْنَدَ إليه وظيفة توحيد غير المنسجم[75].

---

(72) الثعلبي عرائس المجالس، ص 10 والديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ج 1، ص 34-35.

(73) الهفت والأظلة المنسوب للمفضل الجعفي ص 70، وانظر فصل «في معرفة السبعة الآدميين والأدوار والعدد» المصدر السابق، ص 116. وانظر الشهرستاني وحديثه عن الأئمة السبعة. الملل والنحل، ج 1، ص 192.

(74) الديار بكري: تاريخ الخميس، ج 1، ص 34-35.

(75) كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 182.

4.2.7 بعض الألوان ورمزيتها الأسطورية.

«كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل».

(تفسير الرازي ج 1 ص 180).

Le problème des couleurs a une imputation astrologique

Luc Benoit: Signes symboles et mythes p. 78.

تضطلع الألوان(*) في ما تناولنا من الأساطير بنفس المهمة التي يضطلع بها المكان والزمان والعدد لا بمعنى أنها إطار يندرج فيه الوجود كما هو الشأن بالنسبة إلى الفضاء أو على أنها إطار للصيرورة كما هو الشأن بالنسبة إلى الزمان، ولكن على أساس أنها توحد بين مختلف مظاهر العالم، بل هي إلى الأعداد والأشكال كالمربع والمثلث والدائرة أقرب لما تضفيه من انسجام نتبينه حالما ندرس خاصية كل لون من الألوان وعلاقته بمختلف الصور والسياقات التي ينتزع منها ورمزيته النابعة من صور الكون بأقاليمه المتعددة وعوالمه المختلفة وأنساقه Schèmes النهارية والليلية وما لها من صلة بالفعل والحركة[76].

ولبعض الألوان ـ وبديهي أن لها صلة بالنور والظلمة ـ قيمة دلالية خاصة تندرج ضمن نظام رمزي عام أو رمزي أسطوري خفي له صلة بعالم الحيوان والإنسان. فإن دلالة كل لون تختلف بحسب متغيرات متعددة ضمن السياق والشبكة الرمزية التي يندرج ضمنها. وحسبنا في هذ المقام الوقوف عند بعض الألوان ذات الدلالات الرمزية الأسطورية وأهمها في ما سبق أن استعرضنا من النصوص السواد والبياض والخضرة والزرقة والحمرة ولم يفرقوا أحياناً بينها وبين الصفرة.

(*) ليس في نيتنا أن ندرس رمزية الألوان العامة عند العرب. وهو موضوع شائق إلا أنه يخرج عن حدود هذا العمل. لكن من البديهي أن لكل حضارة تقسيأ خاصاً لطيف الألوان، وإدراكاً واضحاً لبعضها دون بعض ولرمزية كل لون منها. انظر عن الألوان في العربية Alfred morabia: Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique في مجلة Studia Islamica العدد XXI سنة 1965، ص 61-99.

(76) انظر بشأن هذا التصنيف جيلبار دوران: بنى المخيال الانثروبولوجية (بالفرنسية) ط باريس: 1969، : P. 250. Tandis que les schèmes ascencionnels avaient pour atmosphère la lumière les schèmes de la descente secolorent de l'épaisseur nocturne P. 250.

1.4.2.7 السواد والبياض.

السواد في الأساطير ـ وهو لون زحل ولون كسوة الكعبة ـ قرين الأرض والظلمة والنزول إلى طبقات الأرض السفلى وبعضها مساكن الجن. و«الأسود» ـ أي الحية السوداء ـ والكلب الأسود والقط الأسود من الصور التي يتشكل فيها الجان أو هي واسطة بين عالم الإنس وعالم الجن كما في قصة هاروت وماروت والمرأة التي أرادت الاتصال بزوجها في عالم الأموات فركبت كلباً أسود حملها إليه ببابل[77]. ولما كان السواد قرين عالم الجن كان صيد مطاياهم محظوراً لأنه انتهاك لحرمة فضاء مقدس ولذلك كان العرب قديماً إذا صادوا قنفذاً أو ورلا أو ما يعدونه من مطايا الجان أطلقوا سبيله خوفاً على فحل إبلهم أن يصاب بأذى. وكذلك يمكن القول في الطيور السود مثل الغراب ورأيناه هو الآخر واسطة بين العالمين المنظور واللامنظور. ويعكس ذلك اللون الأبيض الفضي فهو لون النيّرين ولذلك اقترن بالإشراق والحياة والسمو واقترنت به «قيم» معنوية «إيجابية» في عالمي اليقظة والمنام. وقد استمرت هذه الرمزية غير الخاصة بالعرب فعد الليل كافراً والنهار مسلماً[78] وفي الآخرة تبيض وجوه وتسوّد وجوه، والأبيض لون اللبن والفطرة[79] وإذا اجتمع الأبيض والأسود سمي الذي يتصف بتلك الصفة الأبقع ومنه الغراب الأبقع والحمامة الورقاء (وهي التي في لونها بياض إلى سواد).

2.4.2.7 الخضرة ورمزيتها الأسطورية.

أما الخضرة فتميز من سائر الألوان في الأساطير بمعنىً خاص. ذلك أنها قرينة الشجرة رمز الحياة والتجدد نخلةً كانت أم سدرة أم سمُرة ـ (وكانت النخلة شجرة الساميين المقدسة وكانت «ذات أنواط» شجرة العرب المقدسة و«العبلاء» شجرة ذي الخلصة). وتتصل الخضرة من حيث هي رمز بالماء، كما هو الشأن بالنسبة إلى لون الخيل التي يزعمون أنها أخرجت لسليمان من البحر وأنها عادت إليه. لذلك لم يكن من غريب الأمور أن يصوروا بداية الحياة في الكون من «جوهرة خضراء» ولم يكن من باب الصدفة أن كانت الخضرة اللون الطاغي في الفردوس وتصوراته لدى شعوب المنطقة، وأن كانت في الإسلام من الرموز الدينية الدالة على الدين والعبادة والتقوى[80]. ولا يفوتنا التذكير بـ «الخضر» ورحلته

---

(77) انظر أعلاه قصة الزهرة.

(78) ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 257.

(79) انظر مقال Morabia المذكور أعلاه في Studia Islamica العدد 21 سنة 1965 ص 72.

(80) وهذه الرمزية هي التي نجدها في تفسير الأحلام فـ «الثياب الخضر قوة ودين وزيادة عبادة للأحياء والأموات =.

مع ذي القرنين في طلب عين الحياة وأنه وصل إليها بعد رحلته الشاقة وشرب منها ونال الخلود وأصبح كل مكان مر به أخضر.

3.4.2.7 اللونان الأزرق والأحمر.

وبعكس اللون الأخضر الهادىء فإن اللون الأحمر واللون الأزرق عند العرب لونان مكروهان ويعتبران مشؤومين. ومن أمثلتهم السائرة «أشأم من أحمر عاد» و«أشأم من البسوس» - وكانت زرقاء العينين - مثل الزباء ملكة تدمر وزرقاء اليمامة الكاهنة[81]. ولذلك ردّ النسابة المشهور صحار العبدي حين قال له معاوية يا أزرق فقال: البازي أزرق وأنشد:

ولا عيبَ فيها غيرَ شُكلةِ عَيْنِها كذاك عتاقُ الطَّيرِ شُكلٌ عيونُها[82]

= وحسن حال عند الله تعالى وهي ثياب أهل الجنة، ولبس الخضرة أيضاً للحي يدل على إصابة ميراث وللميت يدل على أنه خرج من الدنيا شهيداً، ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 170. من رأى أن السماء اخضرت فإنه يدل على كثرة الزرع في تلك السنة فإن رأى أن السماء اصفرت دل على الأمراض فإن رأى أن السماء من حديد فإنه يقل المطر. ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 255. من رأى أن له بنياناً بين السماء والأرض من القباب الخضر فإن ذلك حسن حاله وموته على الشهادة ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 295. وميكائيل: له ريش أخضر كلون الزمرد: موكل بأرزاق بني آدم والطيور والوحوش والأمطار والسحاب والبحار والأشجار كل النباتات». عن ابن إياس الحنفي: بدائع الزهور ص 35-36 ويعتبر «جيلبار دوران» أن «للخضرة دوراً استشفائياً لأنها تتصل بالهدوء والراحة والعمق» بنى المخيال الرمزية، ص 251-252.

عن الخضر وذي القرنين أنظر أعلاه أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية، وعن علاقة اسمه بالخضرة انظر الثعلبي: عرائس المجالس 192-194.

(81) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 331 زرقاء اليمامة.

(82) الجاحظ: المصدر نفسه، ج 5، ص 330 ويقول عن علاقة هذا اللون بعالم الحيوان إن «الذبان التي تهلك الإبل زرق».

وانظر الجاحظ: المصدر نفسه، ج 3، ص 390 ومن الزرق ممن كانوا يتشاءمون به قيس بن زهير وكان ازرق وكان بكرا وابن بكرين: وكان العرب يتشاءمون بالبكر بن بكرين ثمار القلوب ص 533-534 وكانت البسوس زرقاء وبكراً ابنة بكرين. والزباء كانت زرقاء. قال سويد بن أبي كاهل:

لقد زرقت عيناك يا ابن مكعبر كما كل ضبيّ من اللؤم ازرقُ

الأغاني ج 19، ص 49 عن حاشية كتاب الحيوان، ج 5، ص 332.

والزرقة في تفاسير الأحلام هم وغم وأما الثياب المنقوشة بالألوان فإنه كلام من سلطان يكرهه وحزن والثوب ذو الوجهين أو ذو اللونين فهو رجل يداري أهل الدين والدنيا فإن كان جديداً وسخاً فإنه دنيا وديون قد اكتسبها وقيل إن الثياب المنقوشة الألوان للفتكة والذباحين ولمن كانت صناعته في شيء من أمر =

ولسنا ندري ما إذا كان للّون الأزرق علاقة ما بالبحر وكان يخشونه أو بالسماء المترامية في الصحراء. ومهما يكن من أمر فالزرقة مذمومة في العيون والذبان وهي لون العدو ولون اللؤم.

وتشارك الحمرة الزرقة في أنها في بعض السياقات من الألوان المشؤومة أو المنكرة بينما هي في سياقات أخرى من الألوان البهيجة ذات الصلة باللهو والسرور. ولا بد أن للّون الأحمر في مخيال العرب الرمزي ـ كما لدى غيرهم ـ صلة بالدم والشهوة والغضب من جهة الإنسان وبكوكب المريخ ولونه أحمر ويومه الأربعاء وهو اليوم الذي رأينا أن فيه عقرت ناقة النبي صالح[83].

هكذا نتبين ـ من خلال هذا الشتات من المفردات الأسطورية ـ إن مختلف هذه الألوان مشحونة بدلالات رمزية أسطورية لأنها تسند إلى كل لون وليس له من حيث هو أية دلالة خاصة تماماً كما إن الصوت في اللغة ليست له دلالة في ذاته ـ «طبيعة» معينة وتأثيراً معيناً تصله بمناطق مختلفة من الكون أو المجتمع. فلبعض الألوان علاقة بعالم الحيوان والإنسان والكواكب، بعالمي اليقظة والمنام بل هي أيضاً من الرموز السياسية[84] ولذلك تراها تضفي ضرباً من الانسجام على مظاهر من العالم مختلفة وتصل ما بينها بوشائج شبه سحرية.

= الأشربة خير وأما في سائر الناس فتدل على الشدة والحزن وتدل للمريض على زيادة مرضه من كيموس حاد ومرة صفراء وهي صالحة للنساء وخاصة للغواني والزواني منهن وذلك أن عادتهن لبسها» عن ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ص 170-171.

(83) انظر بشأن رمزية اللون الأحمر في الأحلام ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، والثياب الحمر مكروهة للرجال إلا الملحفة والازار والفراش، فإن الحمرة في هذه الأشياء تدل على سرور وهي صالحة للنساء في دنياهن وقيل إنها تدل على كثرة المال مع منع حق الله منه ولبس الملك الحمرة دليل على اشتغاله باللهو واللعب وقيل يدل في المرض على الموت ومن لبس الحمرة يوم عيد لم يضره: ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 170. إن رأى الشمس احمرت فإنه فساد في مملكه فإن رآها اصفرت مرض الملك. ابن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص 261 وعن المسعودي: «وزعموا أن قضية القياس توجب أن تكون سائر أعلام الحرب حمراء إذ كانت التي أشكل بلون الدم أكثر ملاءمة أو كان لونهما واحد ولكن منع من ذلك استعمالها في حال الزينة والطرب وأوقات السرور واستعمال النساء والصبيان لها وفرح النفوس بها» مروج الذهب: ج 1، ص 225-226 ط 1986 ـ والحمرة لون مكروه في الإسلام لأنه يقترن بالشيطان. السيوطي: لقط المرجان، ص 297.

(84) انظر على سبيل المثال وليس هذا مجال تحليله شعار بني أمية وقد اتخذوا البياض وشعار العباسيين وكان السواد ثم صار زمن المأمون الخضرة ـ عن مقال alfred Morabia المقال المذكور أعلاه، ص 13-14.

5.2.7 اللغة والاسطورة:

﴿وعلّم آدمَ الأسماء كلّها﴾ (سورة البقرة، الآية 31)

0 اللغة والأسطورة والمقدس:

إذا كان المكان والزمان والعدد أشكالاً رمزية موحدة للفكر الأسطوري مجسمة لمعنى الانسجام، فلعل اللغة أهم تلك الأشكال الرمزية لأنها الجهاز الحامل لذلك الفكر ولحمته وسداه ولأن بينها وبين المقدس أكثر من علاقة. بل إن اللغة ليست الأداة الحاملة للفكر عامة وللفكر الأسطوري خاصة ومختلف ما يندرج ضمنه من خطابات فحسب وإنما هي موضوع لأساطير أو لنظرة أسطورية عن أصلها وعلاقة الدال بالمدلول فيها وعن سلطان الكلمة مكتوبة ومنطوقة وعن الاسم ولا سيما الاسم المقدس ـ تختلف تماماً عن نظرة عالم اللسانيات إلى اللغة «في ذاتها ولذاتها»(*).

فالعلاقة بين الأساطير واللغة علاقة تماثل واضحة يتسم الخطاب الأسطوري من خلالها بما تتسم به اللغة لانتمائه في آن واحد إلى مجال البنى الدائمة وإلى البنى الزمانية.

وتتجلى السمة الأولى عندما تولد الأسطورة أسطورة أخرى مماثلة (خلق الخيل على غرار خلق الإنسان) ويولد «الجدول» الأسطوري جدولاً آخر (الخلق بالنظر في أساطير مختلفة المشارب) شأنها في ذلك شأن اللغة ـ ذاك الرصيد المودع في أدمغة أصحابها المتكلمين بها ـ في أنها منوال مولد لبنًى لغوية لا حد لها ولا حصر.

وتتجلى السمة الثانية في انتماء الأسطورة أيضاً إلى مجال البنى الزمانية مشبهاً الكلام واللفظ أي الصورة التي تتحقق فيها اللغة عند استعمالها فتخرج من حيز الكمون إلى حيز الواقع.

وتتصل اللغة بالأسطورة من حيث هي شكل من الأشكال التي يتجلى فيها المقدس مثلما يتجلى في النصب والشجر والحيوان والوثن والصنم ومن حيث تماثلها البنيوي. إن بنية

(*) لا يمكننا أن نحيل إلى جميع السياقات والمفردات التي نستعملها في هذا الفصل وبعضها أصداء لآراء اللسانيين ولكن يراجع في ذلك على سبيل المثال: فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنية العامة تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة ـ الدار العربية للكتاب 1985 وفيه ثبت بمختلف ما نستعمل ها هنا من المصطلحات. وعن اعتبار اللغة نظاماً من الدلائل وطبيعة الدليل رومان جاكبسون Essais de linguistique générale éd minuit P. 162 (Jakobson).

اللغة ـ إذا نظرنا إليها من حيث علاقة الدليل بالمدلول ـ مماثلة لبنية المقدس. فكلاهما شاهد معبر عن غائب، والعلاقة بينهما ـ في الأساطير ـ ليست اعتباطية أو علاقة تقوم على «التواضع» وإنما هي علاقة ضرورية تربط بين «اللغة والأشياء» في زمن قدسي أول هو زمن الأصول. ومن خلال اللغة يتجلى المقدس اسماً أو كلمة خالقة منطوقة ومكتوبة.

1.5.2.7 أصل اللغة المقدس في أساطير العرب عن الجاهلية.

تقوم جميع النظريات الدينية والأسطورية على أن اللغة ليست «مؤسسة إنسانية» أساسها التواضع وإنما على أنها وحي وإلهام[85]. فاللغة مقدسة لأنها قدسية الأصل ولا شك أن كل أمة نظرت إلى لغتها على أنها اللغة المثلى فقدستها تقديسها لكيان المجموعة.

لذلك احتلت اللغة في جميع الثقافات والحضارات مكاناً استراتيجياً وكان المسّ بها نيلاً من المقدسات[86]، وذلك ما نجده في الأساطير التي وصلتنا ـ في المدونات الإسلامية طبعاً ـ عن أصل اللغة العربية المقدس، فاللغة العربية في أساطير العرب عن الجاهلية لغة آدم بها قال الشعر في مقتل ابنه هابيل وبها نظمت حواء شعراً مماثلاً وبها نطق إبليس[87].

1.1.5.2.7 [أصل اللغة العربية المقدس].

ولما كان زمن الأساطير زمنَ البدايات وهو أيضاً زمن دائري كانت العربية لغة أهل الجنة. فعن وهب بن منبه هذه الأسطورة عن خلق اللغة العربية وتشبه أسطورة خلق الخيل في أنها تربط بين اللغة والأمة ومعنى العزة: «لما خلق الله الجنة جعلها خير معد لأوليائه وخلق الألسن فاختار لجنته من جميعها العربية وخلق بني آدم فاختار للعربية العرب.

---

(85) انظر حول هذا الموضوع مجلة Poétique عدد 11 سنة 1972 وهي عدد خاص بعنوان Puissances du langage ولا سيما:

Wolfgang Kayzer: la théorie du langage naturel chez Jacob Boehme P. 337-366.

Ivan Fonagy: motivation et remotivation P. 414-431.

Gérard Genette: Avatars du cratylisme P. 367-394.

(86) هنري ميشونيك: الدليل والقصيدة ص 21، ويقول ص 9 من المصدر نفسه:

L'importance de la théorie du langage pour toute conception de la société, du politique au poétique est telle que tout impensé y renforce la métaphysique et le jeu du gouverneur. Toucher au langage est donc nécessairement passionnel, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une société..

(87) انظر أعلاه الفصل السادس.

قال وهب: ولما أراد الله إتمام أمره وإظهار العربية أنزل كتاباً مقطعاً وهو (شهد الله بالحق بسم الله الرحمن الرحيم شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم. حكم الحي القيوم أنه إذا اعتكر الزمان وكثر النسيان وحكم في ذرية آدم الشيطان وغلب هذا اللسان فعبدت الأوثان وقتل الولدان بعث الله محمداً بالعدل والبيان يصدع بالقرآن وينصر الإيمان زمان ظهور السودان نبي لا نبي بعده ولم يخلف الله وعده)[88].

2.1.5.2.7 [خط المسند الحميري وأصله الأسطوري المقدس].

وتماماً كما إن اللغة العربية لغة العرب مقدسة فإن لغة حمير وخطها المسند مقدسان وأصلها الوحي والإلهام عبر الحلم، وكنا رأينا أنه واسطة بين العالمين المنظور واللامنظور بواسطته يتم التواصل.

قال وهب: «وإنّ حمير قفل من أرض المغرب راجعاً وكان يكتب بالمسند؟ في جميع سلاحه من الحديد وفي الأجبال إذا مر عليها فأكثر من ذلك فرأى في منامه كأن آتياً أتاه فقال له اتق الله يا حمير.

قال له: ومالي؟

قال: تكتب هذا الخط المسند الكريم على الله على الحديد والحجر والعود يدرس وتعلوه النجاسات والله كرّمه واصطفاه وادخره للفرقان يأتي به محمد صلى الله عليه وآله وسلم في آخر الزمان فصنه واحفظه فإن الله تبارك وتعالى اصطفاه للقرآن أكرم الكتب إلى الله واللسان العربي سيد الألسن وللجنة خير الله ولمحمد خير البشر. ولكن استخدم هذا الخط أنت وولدك فإن لكم به على الخلق فضيلة إلى مبعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ومر بنيك من بعدك بحفظ هذا الخط ثم ارتفع.

فلما أصبح دعا بنيه فقال: يا بني أنه كان من أمري ما كذا وكذا.

قالوا له: هل رأيت شيئاً؟

قال له وائل ابنه: سترى يا ابة أن الله كريم لا يمنعك شيئاً إلا جعل لك منه عوضاً.

فلما نام الليلة الثانية أتاه آتٍ فقال له: اقرأ يا حمير.

---

(88) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 26.

قال له: وما أقرأ؟ فنظر إلى جبينه فإذا عليه خط مكتوب. قال لـه يا حمير اقرن هـذا بخط أبيك المسند من الأول إلى آخره فاستخدم هذا الخط. فقرأه حمير وردده حتى فهمه.

فلما أصبح دعا بنيه وكتبه (...) ثم قال له: يا حمير استخدم هذا ولا تستخدم المسند فإنه وديعة عندكم إلى وقته وإنما قيل له المسند لأنه أسند إلى هود عن جبريل»[89].

3.1.5.2.7. الكلمة والاسم والخلق.

ولما كانت اللغة متصلة بزمن الخلق والأصول كان لها سلطان وأي سلطان فهي الكلمة الخالقة منطوقة «كن»[90] أو مكتوبة كما في أسطورة خلق الإنسان على صورة اسم أحمد ومحمد «فالقيام كمثل الألف والركوع كالحاء والسجود كالميم والقعود كالدال وخلق الخلق على صورة اسم محمد (ص) فالرأس مدور كالميم والميدان كالحاء والبطن كالميم الثانية والرجلان كالدال[91].

ومن «الأساطير اللغوية» الطريفة عن ذلك ما سبق أن رأينا بشأن أسطورة الزهرة وكيف صعدت إلى السماء بعد أن علمها الملاكان هاروت وماروت الاسم الأعظم[92]، وأسطورة الخلق عند المغيرية من الشيعة وعند الكيسانية وتتضمن تصوراً للباري بناء على هذه العلاقة بين اللغة والمقدس تتجلى من خلالها قوة الكلمة الخالقة ولا سيما قوة الاسم وعلاقته بالأسطورة[93]. وهكذا تتجلى اللغة من خلال الأساطير شكلاً آخر من الأشكال الرمزية ومبدأ خالقاً موحِّداً.

---

(89) وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 53-54.

(90) انظر ضمن أساطير الخلق، الخلق بالكلام.

(91) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 232 وقول أبي الهذيل العلاف في هذا الشأن.

(92) انظر أعلاه أساطير الخلق والأصول، ص 139. وانظر العلاقة بين الاسم والفعل فمن الكتب الاستسرارية وهي كثيرة ولاسيما عند «أصحاب الصنعة» أهل الكيمياء وفي ما يسمى بالجفر. انظر على سبيل المثال: ابن خلدون: المقدمة، ص 923 وما بعدها، علوم السحر والطلسمات، وص 936-976 علم أسرار الحروف (السيميا) وعلم الكيمياء، ص 976-992. والطريف أنهما يردان بعد الحديث عن الإلهيات.

(93) قد تعرضنا في مختلف فصول هذا البحث إلى العلاقة بين الأسم والأسطورة. وعن اسم الله الأعظم وفعله يذكر عن «المغيرة بن سعيد العجلي» «وزعم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور وله أعضاء وقلب ينبع منه الحكمة، وزعم أيضاً أن أعضاءهُ على صورة حروف الهجاء وأن الألف منها مثال قدميه والعين على صورة عينه وشبه الهاء بالفرج» البغدادي: الفرق بين الفرق ص 229-230. وعن الكيسانية أن محمداً بن الحنفية: «لم يقتل بل هو في جبل من جبال حاجر مقيم إلى أن يؤمر بالخروج فإذا خرج عقدت له البيعة بمكة =

إن الأساطير اللغوية والنظرة الأسطورية إلى اللغة نظرة تجمع بين التوحيد والقداسة و«القدم»، ولذلك لم يكن من الغريب أن تجد كلُّ نظرية لغوية تفتح شرخاً بين الدال والمدلول مقاومة عنيفة. فاللغة تتحد والباري. ويمكن أن نعتبر الحنين إلى لغة الأصول حنيناً إلى زمن فردوسي أول هو زمن وحدة الكون ووحدة عالم الحيوان ووحدة اللغة وحنيناً إلى طهارة الأصول المقدسة.

فلا غرابة أن نجد تلكم السمات في الفكر الأسطوري عامة وفي الفكر الصوفي بل في الأدب أيضاً إذا نظرنا إليه من حيث هو ضرب من الرؤية الشاملة أو الرؤيا ومن محاولة إرساء عالم دلالي يتجاوز العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول ـ لا سيما في الشعر ـ ومن حيث هو رحلة أبدية وتجاوز مستمر وتوق إلى إدراك شامل لأسرار الكون والمجتمع، وسعي نحو لغة «طبيعية» أولى تذكر بلغة البدء والأصول تتجاوب فيها أصداء المكان والزمان والأعداد والألوان والحروف.

= بين الركن والمقام ويحيى له سبعة عشر رجلاً يعطي كل رجل منهم حرفاً أحداً من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش ويملكون الارض» عن البغدادي: الفرق بين الفرق ص 232. وعن أصل أ ب ج د هـ و ز وأنهم في الأصل ملوك ـ ومعنى ذلك على الصعيد الرمزي إنما هو الاعتراف بما للكلمة من سلطان وانظر المسعودي: مروج الذهب، ط بلاّ ج 2 ص 281-282 الثعلبي عرائس المجالس، ص 147 ـ عن أبي عبدالله البجلي أنهم ملوك في زمن النبي شعيب. والمقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 75 ومن ذلك أن بعض الأخبار المتأخرة المصورة للمعراج والجنة تصور مبدأ الكلمة الخالقة تصويراً بديعاً: «ورأيت نهر الماء يخرج من ميم باسم الله الرحمن الرحيم ورأيت نهر اللبن يخرج من ماء الأنوار أحمر من ميم الرحمن ونهر العسل يخرج من ميم الرحيم فعلمت أن أصل هذه الأنهار الأربعة من البسملة» دقائق الأخبار، ص 42. ورأينا أنه ينبغي اعتبار مثل هذه «الأخبار» من الأعمال الإبداعية الفذة المفندة للرأي القائل بنفي «الخيال الشعري أو الإبداعي» عن العرب.

خاتمة البحث

وبعد فما هي نتائج هذا البحث النظرية والعملية ؟ وماذا تحقق من الهدف المزدوج الذي رسمناه لأنفسنا وكان يتمثل في أمرين اثنين:

ـ أولهما جمع «أساطير العرب عن الجاهلية» أي ما أثر عن العرب القدامى من أساطير لها صلة بالجاهلية. وقد زعم بعضهم وردّد آخرون بعدهم أن العرب كانوا عارين منها ومن كل «خيال اختراعي» من شأنه توليد أساطير شبيهة بأساطير اليونان.

ـ ثانيهما تأويل تلك الأساطير، وهي أساطير «مثقفة» وتمثل بعد ـ لأنها قد وصلتنا في شكل مكتوب ـ ضرباً من الخطاب المنظّم إذا قسناه بالخطاب الشفوي، وإذن فإن تأويلنا إياها لا كلام على كلام فقط وإنما هو أيضاً تأويل لتأويل.

لقد سعينا إلى ذلك ولم يكن أمامنا عند بداية العمل متن واضح من النصوص نبحث فيه ولا منهج بعينه نسير على هديه ليس لقلة المناهج وإنما لعدم إيماننا بأن أياً منها يصلح في المطلق وإيقاناً منا أن المنهج ينبغي أن يكون نتيجة جدل الباحث ومادة عمله لا أن يسقط عليها إسقاطاً. فلم يكن أمامنا تعريف واضح للأسطورة رغم حدسنا الأول ـ وقد تأكد فيما بعد ـ بأن الأساطير تقع في مجال يتوسط مختلف مجالات المعرفة وأنها حقيقة ثقافية معقدة تتصل بمختلف أبعاد الوجود الإنساني من نفسي فردي وثقافي جماعي ومن أنثروبولوجي يتصل بما يسمى بالكليات البشرية.

كانت أمامنا والحق يقال تجربة ليفي ستروس الفذة تنتصب شامخة وتبين ما يمكن أن يتوصل إليه الباحث من خلال البنيوية، ولكننا كنا نعتقد ـ رغم إيماننا بقيمة ذلك المنهج وما

يمكن الإفادة منه ـ إنه غير ملائم كل الملاءمة لموضوع بحثنا. فنحن نبحث عن جمع متن من الأساطير «المثقفة» واستخراجها من مظانها ومكامنها وتبويبها وتحليلها وتأويلها، ولم يكن ليفي ستروس في وضعيتنا. كان يلتقط أساطيره خطاباً حياً من أفواه أصحابه وكانت «خطاب الغير» أساطير ليس وراءها تاريخ يمكن الاستناد إليه في التفسير. كانت في شكل «حكايات» تتفاوت طولاً ولكنها مادة جاهزة للتحليل.

1.1 الأسطورة ومنزلتها من الناحية الأبستمولوجية:

من أبرز ما توصلنا إليه في بحثنا هذا بعد أن كانت الأساطير غير واضحة المعالم، والمنهج الذي ينبغي التوسل به إليها غير بديهي، تحديدها تحديداً «معرفياً» أبستمولوجياً مكننا من بلورة المنهج الذي اعتقدنا أنه صائب في مباشرتها وتأويلها. ففي حين وجدنا من الدارسين من يعتبر أن كل شيء أسطورة[1] وجدنا في المقابل من يشكك في حقيقة شيء اسمه أسطورة لصعوبة تحديدها[2]. ولكن رغم ذلك يكاد دارسو الأساطير العالمية يجمعون على وجود نوع من القصص المعبرة عن وعي أسطوري بالعالم يختلف عن صورة الوعي «الموضوعي» أو العلمي وأن لمعظم شعوب العالم إن لم نقل كلها أساطيرها، وهو أمر ذو دلالة واضحة ألا وهي أن لهذه الظاهرة أساساً في واقع الشعوب الموضوعي وأن لها علاقة بذلك الواقع.

وتؤكد تلك الحقائق أن الأساطير ليست شكلاً فكرياً متدنياً أو سابقاً للمنطق ينزوي في ركن مهجور من زوايا ماضي البشرية مثلما قال بذلك الوضعيون من الفلاسفة، وأن مجاميع الأساطير لئن كانت نتاجاً من منتوجات الخيال، فإنها ليست من العبث وإنما هي شكل رمزي يكفي أن نتوسل إليه بمنهج تأويلي سليم غير مُجَزِّيءٍ مُقَلِّص وغير كلياني (Totalitaire) حتى نستخرج عن أصحابه معلومات قيمة على مختلف أصعدة الوجود الإنساني من نفسي وثقافي وأنثروبولوجي وعلى «رؤية للعالم» متكاملة أو متناسقة[3].

وقد انتهينا في تحديدنا للأساطير على ضوء مختلف العلوم الإنسانية إلى أنها شكل من

---

(1) Roger Bastide, p.1064، وعنده أن كل ما يقع أو يجري أسطورة تستوي في ذلك حركة الزارع وهو يلقي بالبذار وضمة الحبيب لحبيبه وتصميم صرح من الصروح ونظام مجتمع من المجتمعات.

(2) J.P Vernant: Le mythe au réfléchi in le temps de la reflexion, p.22

ويقصد بذلك وجود جنس سردي مخصوص يضطلع بوظيفة مقدسة ويجيب عن تساؤلات الإنسان الأساسية ذات الصلة بالآلهة والموت والوضع البشري والحياة الإجتماعية.

(3) انظر روجي باستيد «ضمن موسوعة لابلياد»، ص 308.

أشكال التعبير الرمزية النابعة من المخيال الجماعي والمعربة عن الضمير الجمعي - مَثلها في ذلك مثل الأحلام في تعبيرها عن مكنون الفرد - وإلى أنها خطاب المقدس وخطاب الحقيقة وخطاب الوحدة بين كل شيء، بين عالم الطبيعة وعالم الثقافة.

2.1 سنن الأساطير وشكلها الذي تتبدّى من خلاله:

تبيّن لنا أثناء جدل النصوص ومناهج تحليلها وتأويلها أن الأساطير لا تكون في شكل «حكايات» سردية فقط. فالحكايات إحدى الصيغ الممكنة للأسطورة ولتجلي الفكر الأسطوري. أما مختلف القوانين التي تتجلى من خلالها الأساطير والفكر الأسطوري فهي الصيغة اللفظية الخطية وهي صيغة الخطاب اللغوي ومن ضمنه الخطاب التاريخي والخطاب الأدبي. ذلك أن الأسطورة قد تتطوّر فتنتقل من مجال المقدس إلى مجال اللامقدس فتصبح مجرد مَثَل يضرب أو خرافة أو قصة شعبية أو حتى مجرد قالب لغوي ينطوي على قصة رمزية مثل «طال الأبد على لبد» أو «طارت بهم العنقاء». وهو ما برر اعتمادنا بعض المصادر الأدبية للرقي منها صُعُداً إلى الأساطير. كما قد تتجلّى في صورة من صور الفن التشكيلي مثل النقوش الكتابية والمنحوتات من المعالم والأصنام أو من خلال الطقوس في أشكال درامية تعتمد الحركة مثل الرقص والدوار. والقاسم المشترك بينها هو التعبير عن المقدس وعن الحقيقة وعن وحدة أصحابها المؤمنين بها قولاً وفعلاً.

وتتبدى أيضاً من خلال مجموعات من «الجداول» أو المفردات أو البنى الأسطورية النابعة من تصور أسطوري للكون والقابلة لأن تدخل ضمن نسيج قصصي مهما كان نوع الخطاب من ديني وفلسفي وأدبي وأيديولوجي.

3.1 وبناءً على ما سبق، فإن مجال الأساطير وآفاق البحث فيها قد اتسع بحيث أصبح يمتد إلى ما وراء الأسطورة ويفيض عنها متصلاً بفضاءات ثقافية شتى تتفاعل فيها الأسطورة أو تتعامل مع الخطاب الديني والخطاب الفلسفي والخطاب الأدبي، كما تتصل تبعاً لذلك بمجال السياسة والأيديولوجيا مثلما تدل على ذلك بعض الأساطير «الدينية» الملابسة لحركات إجتماعية.

فلقد رأينا في بعض أساطير الخلق الشيعية كيف وُظّفت الأسطورة لتثبيت رؤية في المطلق ذات انعكاسات سياسية لا تنكر هي القول بأحقية الأئمة بالدور المنوط بعهدتهم لأن لهم حقيقة لا تاريخية سابقة لوجود الكون الجثماني بناء على أنهم خلقوا خلقاً أول في عالم مثالي.

نوراني هو عالم الإبداع الروحاني. ورأينا كيف ظهرت بعض الأساطير السنية المعبرة عن عكس ذلك تماماً وإن هي استعملت نفس النموذج البنائي الأسطوري المتمثل في القول بأولية النور المحمدي وعنه انبثق الخلفاء الراشدون.

4.1 بناءً على أن الأساطير شكل رمزي كان من الشائق تتبع مغامرات بعض الأساطير والرموز وتحولاتها مثل رمزية أبي البشر آدم مؤسس الثقافة والحضارة عند أهل السنة والجماعة وعند أهل العصمة والعدالة، ويدل عند الصوفية على الأب الجسماني بينما تدل حواء على النفس ومفهوم الخطيئة بمعنييه المسيحي والإسلامي، وتختلف انعكاساته على صعيد المعتقد والسلوك ورمزية قابيل وهابيل الراعي والفلاح وإدريس أول من خط بالقلم، أو رمزية نوح أبو البشرية الثاني في دور آخر من الأدوار الكونية تجدد فيه الخلق أو رمزية الملك الحميري شبه الأسطوري الصعب ذي مراثد المشهور بذي القرنين الباحث مع الخضر عن عين الحياة وماء الخلد مكرراً في ثوب عربي إسلامي تجربة البحث عن الخلود البابلية.

وقد أفدنا من خلال تتبع مختلف هذه الرموز وسواها أنه من الأهمية بمكان التعرف عليها ودراستها من خلال كتب تعبير الرؤيا من جهة ومن خلال الكتب الاستمرارية العربية منها والأعجمية من جهة أخرى، وهي كتب تنطوي على سنن معرفية كان بعضهم ولا سيما «أصحاب الصنعة» Alchimistes الباحثون عن حجر الفلاسفة «يضنون بها على غير أهلها». ولا جرم أن التعرف على تلك الرموز وما بينها من مناسبات ومطابقات هو المفتاح الذي تفك به كثير من المعميات والنصوص المستغلقة المستعصية على الفهم لا سيما إذا تباعد العهد بينها وبين القارىء.

بل لقد تبين لنا بعد استناد محتشم في البداية إلى بعض رموز الأحلام في تفسير بعض الأساطير أن ما نجده منها في تلك الكتب مفيد إلى أقصى حد لمن يروم جمع مدونة تضم بين دفتيها كنوز خيالنا الجماعي ومبدعاتنا الرمزية على مر العصور والدهور. أما المبرر العلمي لاستواء رموز الأحلام ورموز الأساطير في معظم ما درسنا من الحالات فهو أن الرموز المقننة في كتب الأحلام رموز «جماعية» إجتماعية. ومنها رمزية القلم والدواة ومرموزهما في أساطير الخلق الذكر والأنثى. ورمزية الهدهد العالم بمنابع المياه والعالم والغراب الكاهن أو الخائن والديك المؤذن. ومنها رمزية الأنف عندنا ومنه تشتق الأنفة وهو عنوان العزة وجدعه خزي ما بعده خزي وعار ما بعده عار ولذلك قيل «لأمر ما جدع قصير أنفه». والأنف في الأحلام رمز عضو الذكورة عند الإنسان ويفيدنا ابن سيرين بذلك ـ قبل فرويد ـ ويحدّد ما بين الرمز

والمرموز إليه من المناسبة مستشهداً في الآن نفسه بالمثل السائر فلان «مخطة أبيه» وبقصة خلق السنور من أنف الأسد وخلق الخنزير من سلحة الفيل[4].

إن مثل هذا التحديد للأساطير يعيد إليها وإلى ضروب التفكير والتعبير بالصور والرموز اعتبارها، كما يعيد الاعتبار إلى المخيال وسائر منتجات «التخريف» Fabulation ذات الصبغة الجماعية بصفتها أشكالاً لا تقلّ أهمية عن سائر أشكال الخطاب المنظم الخاضع لمقتضيات العقل. بل لعل قيمتها تلك تتضاعف إذا ما اعتبرنا بعضها من الخطابات التي تفلت من رقابة المجتمع أو من خلال المسكوت عنه أو تتجلى من خلاله «الكلمة السجينة»[5] التي ترفضها الرقابة الإجتماعية أحياناً وتلاحقها (كما كان يفعل بعض أصحاب السلطة والفقهاء ممثلو السلطة الدينية والسياسية مع القصاص)، فتتقنع في بعض الحالات في ضروب من التعبير وأشكال رمزية لا تستعمل فيها لغة المفاهيم بل لغة الصور والرموز، وهي من وسائل التواصل المباشرة لأنها منتزعة من الكون ومما يقع عليه الحس وتجعل اللامنظور مجسماً قابلاً للفهم والإدراك على نحو أوضح ـ مهما اختلف الجمهور المتلقي ولذلك قال الصينيون عن الصورة ـ لأن لها امتداداً في الفضاء ـ إنها أفصح من ألف كلمة، بينما من خصائص الخطاب المنظم اعتماده الدلائل اللغوية وهي مفردات لغوية تجري في الزمان بمعنى أنه ـ أي الخطاب ـ ينقل المتلقي إلى التاريخ بحلقاته المتابعة القابلة للتجزئة والربط العلّي السببي[6]، ويشكل بعد ضرباً من عقلنة الخطاب بخروجه عن شكله الشفوي متى يتم تقييده بواسطة الكتابة.

إن شكل الأسطورة هو الشكل الذي اختاره نيتشه كما سبق أن ذكرنا في «هكذا تكلم زرادشت» واعتمده أفلاطون في أسطورة الكهف وابن المقفع في كليلة ودمنة وإخوان الصفا في موسوعتهم وابن سينا في رسالة الطير وفريد الدين العطار في منطق الطير للتعبير عن آراء فلسفية. وجميعها خطابات سعى أصحابها إلى التعبير عن حقائق قابلة لأن تصاغ في قانون لغوي آخر أي في مصطلحات الفلسفة وهو الشكل الذي يستعمله الإشهار المكتوب والمرئي مستغلاً في ذلك النماذج الأصلية الهاجعة في أعماق النفس الإنسانية والتي تخرج من حيز الكمون إلى حيز الوجود في شكل بنىً فكرية أسطورية تعمل عمل «الجداول اللغوية».

---

(4) انظر أعلاه، ص 384.

(5) انظر دراسة جمال الدين بن الشيخ لألف ليلة وليلة ومنه استعرنا العبارة.

(6) جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية، ص 411؛ وهنري ميشونيك: الدليل والقصيدة، ص 29.

إن جميع المعطيات السابقة عن «طبيعة» الأساطير ومنزلتها ضمن أشكال التعبير الرمزية وسائر مجالات الفكر والمعرفة هي التي أملت علينا منهج عملنا، سواء من حيث جمع نماذج ممثلة من النصوص أو من حيث طريقة التعامل معها. فالنصوص حقيقة ثابتة أكثر من المناهج إجتماعية كانت أو فلسفية أو نفسية أو غيرها. واعتقادنا أن عملنا هذا لا يتوقف مع هذا البحث الذي قصدنا من ورائه إلى جمع المادة الأسطورية ذات الصلة بالجاهلية والبحث عن دلالاتها وقد جرنا إلى توسيع مجاله والتنقيب عنها في بعض بقاياها المترسبة في اللغة أو المتجلية ضمن الخطابات الإسلامية، ولم يكن لنا أدنى اختيار في ذلك لأن ما وصلنا قد وصلنا ضمن خطابات إسلامية. وقد يقول القائل إن المادة التي اعتمدناها قد لا تكون كافية نظرياً لأنّه ينبغي جرد جميع المادة التراثية ولكن حالنا مع الأساطير كان حال عالم اللغة يدرس مفرداتها ونظامها دون أن يكون بالضرورة قد درس جميع نتاج اللغة من خلال الكلام واللفظ.

أما بخصوص المنهج العام، فقد انتقلنا من محاولة البحث في «الأسطورة» إلى البحث في «الأساطير» أي مجاميع الأساطير، وكانت تلك نقلة منهجية نوعية ساعدتنا أيما مساعدة ولا سيما في ربط الجزء بالكل وفي التحليل والتأويل والبحث عن الدلالات. وقد توصلنا إليها لأننا انطلقنا من جدل المادة والمنهج ولم نرد التقيّد بمذهب من المذاهب وتطبيقه على المتن الذي جمعنا ودرسنا. ورغم أن تطبيق منهج مخصوص قد يكون مفيداً في دراسة بعض المجالات المخصوصة وما لها من مناهج شبه مقررة، فإن طبيعة هذا البحث و«طبيعة» الأساطير بحكم أنها من الأشكال الرمزية المعبرة عن مستويات من الوعي والإدراك متعددة من نفسي وثقافي وأنثروبولوجي فرضت علينا أن يكون منهجنا منهجاً غير مُجزِّئٍ - رغم أن ضرورة عرض المادة اقتضت منا أحياناً تقديمها في شكل مجزأ - وقد يكون من المفيد مستقبلاً دراسة أساطير العرب عن الجاهلية دراسة نفسية، أو دراسة إجتماعية تصل نتاج الفكر بنتاج الواقع ومختلف بناه الإقتصادية والإجتماعية من المنظورين الآني (السنكروني) والزماني (الدياكروني) مثلما حصل في بعض الحضارات[7]، أو دراستها دراسة فلسفية يتم فيها تقصي الأسطورة في الخطاب الفلسفي باعتبار أن الفكر الأسطوري يشترك كما سبق أن رأينا والفكر العلمي الفلسفي من حيث مقولاته، رغم أنه يختلف وإياه من حيث ماهياته Modalités. وتبعاً لذلك، اقتضى منا هذا البحث الاستعانة بمختلف ما تتيحه المناهج في حدود ما لنا من

(7) انظر على سبيل المثال مناهج دراسة الأسطورة، الفصل الأول.

دراية بمجالاتها المعرفية فعرضنا المادة عرضاً «ظواهرياً» حيناً، محاولين فهم مراميها وتأويلها بحسب مستوياتها المتعددة. وكان لزاماً علينا لا عدم الخلط بينها فحسب بل تخليص بعضها من بعض، وقد توخينا ذلك السبيل دون أن نزعم أننا أتينا على «معناها» أو دلالاتها، لا سيما أن مختلف الدراسات الحديثة تبين صعوبة إدراك المعنى ولم تعد تقول بالمعنى الوحيد الأوحد مثلما كان التصور القديم، تاركين المجال لدراسات «نشوئية» أو «تاريخية» أخرى تتناول مختلف المجاميع الأسطورية قراءة جدولية سياقية.

إن كل فصل من فصول بحثنا يمكن أن يكون موضوعاً قائماً بذاته. لذلك اقتضى منا هذا البحث - منهجياً - عدم فرض العام على الخاص مهما كانت الحال. فعالجنا بعض الفصول متوسلين إليها من خلال قانون من القوانين أو سُنّة من السنن مثل سُنّة الجنس (في أساطير الكواكب أو السنن الإجتماعية في أسطورة نزار بن معد). ومن ذلك اعتمادنا الفيلولوجيا (فقه اللغة) في البحث عن قصص أسطورية أمست في حكم المعدوم إلا أن اللغة احتفظت بها كما هو الشأن في أسماء الشمس/ الغزالة الجونة، أو في اسم الحية/ الشيطان. كما اعتمدنا منهج المقارنة بين الأساطير العالمية - لا سيما في أساطير الخلق وأساطير المجال السامي - لبيان التسلسل إن وجد أو مجرد التماثل البنيوي. وانتهجنا المقارنة بين الخطاب الأسطوري والخطاب العلمي التجريبي والفلسفي باعتبار أن الأسطورة بداية العقلنة إذ تنتقل من طور المشافهة إلى طور الكتابة، وبناءً على أن المفاهيم الفلسفية نفسها قد تكون لحظة حدسية من لحظات الوعي في شكل محسوس غير مهذب تتبلور شيئاً فشيئاً. كما اعتمدنا في عدد من الفصول ولا سيما الرابع والخامس «القراءة الجدولية» في دراسة الرمزية الأسطورية المتصلة بكل حيوان من وحشي وأليف وخرافي ذي سمات أسطورية. وحاولنا أن نستخرج من تلك الجداول ما لها من دلالات ربطنا بعضها ببعض وخلصنا إلى أنها جزء من رؤية أسطورية كلية للكون ولا سيما لعالم الحيوان وعلاقته بعالم الإنسان. كما اعتمدنا النماذج الأصلية مفهوماً يتجسم في الصور والرموز بالإضافة إلى مفاهيم أخرى مستقاة من تحليل الخطاب مثل مفهوم «النص الجامع».

ولما كنا ندرس أساطير «مثقفة»، لا أساطير «همجية» مثل ليفي ستروس أو بعض علماء الإناسة «الأنثروبولوجيا» فإنا لم نتورع عن إحالة النص إلى مراجعه الثقافية بقدر المستطاع بل ذهبنا إلى دراسة علاقة الأسطورة بالفضاء المكتوب الذي فيه اندرجت سواء كان خطاباً دينياً أو معرفياً أو أدبياً.

فما عسى أن تكون وظائف الأساطير لا سيما بعد أن تبيّنّا من خلال هذا البحث أنّ وظائف الصور والرموز والأساطير تتغير بحسب المقام ونوع الخطاب الذي تتشكل فيه الأسطورة أو تأوي إليه أو تتقنع من خلاله وظروف التقبل.

5.1 وظائف الأساطير.

تكاد جميع الأساطير أن تكون أساطير «البداية والنهاية»[8] ومناويل Patterns أو جداول نموذجية لما سواها من الأساطير[9]، ولذلك فمن الخطأ إطلاق الأحكام عند استعراض مختلف الاستعمالات الذرائعية Pragmatiques التي توظف فيها الأساطير سواء في المعيش أو في المكتوب. فما هي أهم نتائج توظيف الأساطير في الخطاب الديني وفي الخطاب المعرفي الفلسفي وفي الأدب؟.

1. الأساطير والفكر الديني:

«تعبر الأسطورة تعبيرا تشكيلياً ودرامياً عما تعبر عنه الماورائيات أو «العلوم الإلهية» Théologie بطريقة جدلية»[10]. وكانت أساطير العرب عن الجاهلية والفكر الأسطوري حاضرة في نسيج الخطاب الديني الإسلامي واضطلعت بوظيفة فكرية مهمة مع تقدم المعرفة وتقدم علم الكلام وبداية التفكير المنهجي الفلسفي. ذلك أن بعض أساطير العرب عن الجاهلية قد أسهمت في بلورة بعض المفاهيم الدينية وتثبيتها بإخراجها في صورة درامية حدثية، وهو أمر استغلته الأديان كما يشهد بذلك تاريخ المسرح الأوروبي وله أصلان: ديني مقدس نشأ من خلال «تشخيص» محنة المسيح Passion ومعجزاته، ولا مقدس من خلال الاستعراضات التي كان يقوم بها بعض البهلوانيين الجوّالين. كما أسهمت في ظهور فكر كلامي يتدبر في الصانع ذاته وصفاته أو ما يسمى بعلم أصول الدين[11].

ويمكن تتبع ذلك الفكر الديني من خلال أساطير الخلق والمبدأ أَهُوَ النور أم القلم أم الماء وكيفية الخلق، أهو تسوية باليد مباشرة أم بواسطة، ونفخ في جسد آدم من روح الله. وقد

---

(8) وهو عنوان كتاب لابن الأثير.

(9) ولذلك بدأنا بها هذا البحث رغم أننا كنا نفكر في أن نجعلها آخر فصل منه.

(10) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des réligions, p. 350-351

(11) أي البحث في الذات والصفات والقدر والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل والرسالة والإمامة في مقابل الفروع وهو ما يهتم به الفقهاء، ويمثل الجانب العملي ألا وهو تطبيق أحكام الشريعة. انظر الشهرستاني: والملل والنحل، ج 1، ص 14-15.

وردت في ذلك الشأن خطابات ذات مستويين أحدهما أسطوري والآخر وصفي جدلي. يدرك القارىء من خلالها أنها تجمع الأسطورة والفكر الجدلي ومصطلحاته في آن - بمعنى أنها خطابات ذات مستويين من مستويات الوعي وفي «لغتين» - إلا أنها تشكل خطابات يسعى أصحابها إلى مزيد من العقلنة ناهيك أن الخطابات ذات السمات الأسطورية المتأخرة خالية من حديث عن الخلق مباشرة باليد، وتضع واسطة بين الباري وخليقته مدرجة في سياق النص ذي السمات الأسطورية جهازاً من المصطلحات والمفاهيم تفيد أن الله قد فعل ما فعل إذ خلق في لا مكان ولا زمان معنى القدم والإرادة، كما تفيد استقلال الخالق عن خلقه وهو ما لا نجده في أساطير خلق بعض الشعوب القديمة الأخرى حيث يشكل الإله جزءاً من العالم ومن الخليقة. ولهذا الفكر دلالته الخاصة على صيرورة واضحة نحو مزيد من العقلنة في تصوير الخالق في بعض الفضاءات الثقافية رغم أننا قد نجد حركة معاكسة في فضاءات ثقافية أخرى يصبح فيها الكون مليئاً بملائكة موكلين بأفعال عديدة فتراهم يشرفون على تسيير أحكام الطبيعة رياحها وأمطارها ورعودها يُذكّروننا بالآلهة الوثنية القديمة[12]. فهذا موكل بالمطر وهذا يسوق السحاب بسوطه كالراعي، وهذا يتصرف في النهار والليل قابضاً حجاب الظلمة باسطاً إياه أو قابضاً، وهذا جبل قاف الأسطوري المتصلة جذوره بجميع جبال الدنيا لأنه أبوها أو الثور الكوني الحامل للأرض المتسبب في الزلازل، وتلك حية جهنم التي يمر بها بولوقيا في رحلته ومن شهيقها وزفيرها يكون حر الصيف أو برد الشتاء[13].

ويتجلى ذلك الفكر الديني خلال أساطير صورة الكون وخروجه من اللاتميز إلى التميّز بتقنين المعتقدات في المرحلة «المدرسية» الاتباعية ويتمثل في «جغرافية العالم العلوي» أو صورة السماوات وبديع وصفها بملائكتها ومراتبهم ومختلف ألسنتهم وصورة الأرضين بمختلف أسمائها وسكانها. وصورة الجنة والنعيم المقيم بأنهارها وما فيها من خضرة وأنهار من ماء غير آسن وأخرى من لبن وعسل وخمر لذة للشاربين. وصورة جهنم وما فيها من أهوال ومن خلال صورة إبليس/ عزازيل الملاك الذي هوى، سواء وصف في شكل مادي يستوي فيه على عرشه في الدرك الأسفل من الأرض السفلى أو فوق البحر بمائه الملح الأجاج المظلم، أو اعتُبر - كما هو عند بعض الفرق الإسلامية مثل المعتزلة - قوة نفسية باطنة تمثل

(12) انظر على سبيل المثال، المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 29. عن تخصص بعض الملائكة في تدبير أمر السحاب والمطر والرعد والريح.

(13) انظر قصة بولوقيا ورحلته العجيبة، الثعلبي: عرائس المجالس، ص 315-322.

جانب الشر أو جانب الكبر أو جانب المعرفة والعقل والمحاجة والقياس لأنه قاس ناريته بطينية آدم[14].

كما نتبينه في أساطير الكائنات اللامرئية من خلال تقنين الفضاء وعالمي السماء والأرض وتعيين مرتبة كل كائن من الكائنات، وما لذلك من صلة لا تخفى بتصنيف الأخلاق ومفهومي الخير والشر. وفي أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية وكانت هي الأخرى بمثابة النماذج المشكلة لرؤية دينية التاريخ فيها هو تاريخ النبوة والأنبياء. ولا أدل على ذلك من الأساطير الواقعة في حيز قصص الأنبياء مثل قصة ذي القرنين، أو قصة بُولُوقِيَا وهي أسطورة دينية «جامعة» بأتم معنى الكلمة ولها علاقة بما قبل الإسلام لأن صاحبها فيها باحث عن الحقيقة المحمدية ـ في زمن ما قبل البعثة ـ ومن خلال رحلة تشبه المعراج من بعض الأوجه. ولكنها رحلة «رؤيوية» Apocalyptique ذات غرض تعليمي يتعرف من خلالها على جغرافية الكون وسر توازنه ويصادف في طريقه الملائكة ويطلع على أماكن (جزر) تشبه من حيث بنيتها الجنة والنار ثم يعود من حيث أتى مخبراً قومه بما رأى.

وتشتمل مثلُ هذه الأساطير على صور ورموز وقصص أسطورية حاملة لسمات معتقدات الجاهليين الوثنية وإيمانهم بالهواتف ضمن خطابات تسعى في جملة ما تسعى إليه إلى تثبيت العقيدة، تُجسِّم الأفكار فيها من خلال صور تقيم البرهان على وحدانية الخالق واستقلال ذاته عن خلقه وإرادته، ولا شك أنها تقوم برهاناً على تطور يشهد به خُلُوّ بعض الأساطير من صفة التجسيم، فإذا عملية الخلق التي تذكرنا بالفخاري يشكل من الطين أدواته أصبحت تتم بواسطة «عزرائيل» يأخذ قبضة من تربة أقاليم الأرض التي كان منها الخلق مثل فعله عندما يقبض الأرواح حين يحين أجلها.

ـ ومن هذا القبيل بعض الأساطير التي أثبتها بعضهم في عصور متأخرة مقراً بأنها أخبار «يضيق عنها الصدر» ـ وأنها قد تكون من أساطير أهل الكتاب التي قد يتعذر القول بقبولها أو رفضها لعدم امتناع جوازها وذلك «ليس على الله بعزيز» حسب عبارة المقدسي فضلاً عن أنها مما يزيد المرءَ بصيرة بدينه من خلال تدبر عجيب صنعه في مختلف عوالم الكون[15].

---

(14) انظر أعلاه الفصل الخامس، أساطير الكائنات اللامرئية.

(15) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1، ص 51. بعد ذكر حديث السحاب عن أبي هريرة يقول معلقاً: «فهذه القصص مما تولع به العوام ويتنافسون فيه ولعمري إنه لما يزيد المرء بصيرة في دينه وتعظيماً لقدرة ربه وتحيراً في عجائب خلقه. فإن صحت فما خلقها على الله بعزيز وإن لم يكن، يكن من اختراع أهل الكتاب وتزوير القصاص فكلها تمثيل وتشبيه والله أعلم».

ـ ومن هذا النوع أساطير عن إسلام بعض الصحابة وقصة شياطين الأوثان المبشرة بالبعثة المجدة للديانة الجديدة في بنية واحدة تتكرر قصصاً شتى إلا أنها واحدة تحمل سمات الوثنية وتصيح فيها الشياطين من جوف أصنامها صيحاتها الأخيرة معبرة عن إيمانها بالدين الجديد. ويتصل بعض هذه الأساطير الدينية بأدب «العجائب والغرائب»[16].

بالإضافة إلى ما سبق، تدخل بعض الأساطير الدينية عنصراً ضمن عناصر المساجلات والمجادلات العقائدية الداخلية في صلب الأمة الإسلامية بين بعض الفرق الإسلامية. فبعض الأساطير قد خرجت إلى الوجود من خلال توليد بعض الأحاديث ـ يعتبرها بعضهم منكرة أو ضعيفة ـ ومن خلال مختلف تأويلات النص القرآني لا سيما المتعلقة بشؤون الغيب وبدء الخلق. وهكذا، فإن عديداً من أساطير الخلق كانت تندرج ضمن خطابات دينية سياسية ـ شأن قصة المغيرة بن سعيد العجلي أو مثل أساطير المسخ، مسخ الأربيانة والضب ـ وكانت حملت الجاحظ وغيره على السخرية من بعض جهلة المفسرين أو العامة لما تنم عنه من عدم الشك والتمحيص قبل سرد مثل تلك الأخبار.

ومن الشواهد الأخرى على ذلك، قصص الجن والشياطين والملائكة وكانت من المسائل التي اختلف بشأنها المسلمون. فإذا استثنينا من كان يقول بالنص ويفسر القرآن على ظاهره، فإن من الباطنية من كان يرفض المعجزات وينكر نزول الملائكة «ويتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم»[17] وكانوا يتأولون الشياطين والأبالسة على مخالفيهم زاعمين «أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة»[18].

كما اضطلعت الأساطير الدينية في بعض الخطابات الجدلية بوظيفة الذب عن العقائد الإيمانية بالحجج البرهانية ولا سيما في خضم الصراعات بين «الملل والنحل» فاعتمدت بعض الأساطير حجة تلابس الخطاب الكلامي الجدالي وتفسر النص المقدّس وتستند إليه[19].

إن من شأن أي شكل ديني ـ كما تدل على ذلك بعض البحوث المقارنة ـ احتواء سائر

---

(16) انظر على سبيل المثال، الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 6، ص 284-290 و 291-292. وقد أورد قصيدتين لبشر بن المعتمر في هذا الموضوع وأخرى للحكم بن عمرو البهراني في غرائب الخلق من الجن. كتاب الحيوان، ج 6، ص 80-84. وقد أثبتنا الأخيرة لأهميتها ضمن الملحق. وانظر مثلاً آخر هو كتاب «عجائب المخلوقات» للقزويني.

(17) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 280.

(18) المصدر السابق، ص 280.

(19) انظر الفصل الثاني أعلاه، أساطير الخلق.

الأشكال السابقة له[20]. وهذا واضح في الديانات القديمة ومعتقداتها الأسطورية وما كان يحصل عندما يتغلب شعب على شعب فتنتصر آلهته على آلهة المهزوم، بل قد تندرج ضمن مجمع أرباب الشعب الظافر - و«المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب» على حد قول ابن خلدون - مع تحمّلها برمزية جديدة تطابق الوضع الجديد.

واعتقادنا أن قد حصل أمر من هذا القبيل مع احتواء بعض الأساطير الدينية الإسلامية ولا سيما في قصص الأنبياء تراثاً مشتركاً، هو في الحقيقة تراث شعوب تلك المنطقة بتمامها وكمالها، استعاروا رموزه أو أساطيره وحملوها بدلالات جديدة بناءً على أن الأساطير والرموز قلما تندثر وأن غاية ما يحصل لها في تطورها أنها تستحيل أو تشحن بدلالات جديدة تتراكب على الدلالات القديمة دون أن تنفيها بالضرورة شأن قصص إسلام بعض الصحابة وما فيها من أحاديث الهواتف من الجان وبعض قصص النبي سليمان، أو في قصة ذي القرنين ذات الأبعاد الأنثروبولوجية التي جعلتها أسطورة قديمة جديدة متجددة[21].

وتصور الأمة الإسلامية من خلال آدم الكوني، آدم الذي جبل من أقاليم الكون، تصوّر قديم نجده عند «أهل الكتاب» في نصوصهم الاستمرارية ولكننا نجد آدماً آخر ورمزاً آخر هو عند الشيعة إما «رمز فضائي» كوني ومستودع لأنوار الأئمة في زمن أول في عالم الإبداع الروحاني «كعبة ومحراباً وقبلة وبابا وأسجد إليه الأبرار»[22]. وهو عند أهل السنّة، إما رمز للبشرية قاطبة أبيضها وأحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها وللكون بأراضيه السبع، أو في صورة كلية رمزية تؤلف بين مختلف الأقطار والمدن المكونة لبيضة الإسلام بل لمواضع في الجنة.

وقد استمرت بعض سمات الفكر الأسطوري ملابسة للحدس الصوفي ضمن ما يسمى بالكرامة الصوفية، بل إن بعضهم يعتبر الكرامة الصوفية المصورة لمعجزات الأنبياء ومناقب الأولياء من حيث منطقها وبنيتها ووظيفتها لا تبعد كثيراً عن الأسطورة. فهي خطاب يزعم أصحابُه أنه خطاب الحقيقة ويصور ضرباً من التسامي والتعالي ينتصر فيه البطل الصوفي ذو القدرات الخارقة على جميع العقبات، فتلغى قوانين السببية ونظام الزمان والمكان بمعناهما العلمي التجريبي وتنطق الجمادات ويتوحد كل ما في الوجود مضطلعاً بدور مماثل لما تضطلع

(20) ميرسيا إلياد: Traité d'histoire des religions.

(21) انظر أعلاه أساطير البطولة والمؤسسات الإنسانية ضمن أساطير عرب الجنوب «ذو القرنين» الصعب ذي مراثد الباحث عن عين الحياة وعلاقته بأسطورة جلجامش الباحث عن نبتة الحياة وبقصة موسى وفتاه يوشع بن نون الباحث عن المعرفة في مكان يقع عند مجمع البحرين و Dumesnil: Mythes et rites de canaan p.4.

(22) انظر أعلاه الفصل الثاني، أساطير الخلق والأصول، ص 134.

به أساطير العالم. فهو فكر يعتمد الخيال ويثبت القيم فضلاً عن أن له وظيفة نفسية هي التعويض من خلال التسامي والتصعيد[23].

وعلى العموم، يمكن القول إن الفكر الأسطوري كان أساساً للفكر الديني دخل في تركيبه وتقنينه بل ومكّن من صور حسية حدسية لابست الفكر «المتصوري» Conceptuelإذا لم تلغ منه ولم تبعد فتأوي إلى خطاب «هامشي» ضمن القصص الشعبي وثقافة «العامة».

2 ـ الأساطير والرموز الأسطورية والمعرفة والفكر الفلسفي:

ومن أهم ما نعتقد أننا وصلنا إليه من النتائج ضمن هذا البحث تأكيد حقيقة مفادها أن الخطاب الأسطوري لا يتنافى جوهرياً وخطاب العقل والفكر العلمي على ما قد يبدو في القول بذلك من المفارقات بناءً على أن الأسطورة «سخف وخرافة» كما يقول الجاحظ عن أساطير الآخرين. فقد صادفنا الخطاب الأسطوري في هذا البحث في موسوعات علمية ويدل ذلك على ما ذكرنا رغم أنه يدل في الآن نفسه على أن الأسطوري قد يحتل في مرحلة تاريخية معينة وفي ظروف معينة مجالاً كانت تحتله المعرفة العلمية[24].

وإذا انطلقنا من أن الأساطير تصوير درامي حدثي وبلغة رمزية لمشاكل وجودية كان الاختلاف الجوهري بين الخطاب الأسطوري والخطاب العقلاني لا يتمثل في ما هو مطروح ضمنهما من القضايا ـ ولا سيما القضايا الأنطولوجية ـ بقدر ما يكمن في طريقة عرض تلك القضايا وحلها[25].

وقد ساعدنا اعتماد المقارنة بين مختلف أنواع الخطابات ـ كمقابلة الخطاب الأسطوري بالخطاب العلمي أو الخطاب الفلسفي ـ ولا سيما في الفصل السابع التأليفي الذي حاولنا من خلاله إدراك علائمية الخطاب الأسطوري على ضوء أعمال الفلاسفة والعلائميين ـ على إدراك أن الأساطير أو الفكر الأسطوري قد يكون برهة حدسية أولى ضمن عملية الاستكناه الفلسفي لظواهر الكون والفساد في خطاب «منظم»، لأنه قد انتقل من صيغته الشفوية إلى صيغة مكتوبة فاكتسب بعض سمات العقلنة وإدراج الظواهر في مجرى الزمان. وتبين

(23) انظر زيعور: الكرامة الصوفية، ص 29-36 و 58.

(24) ومنها استقينا أمثلة عديدة في مختلف فصوله عن القزويني: عجائب المخلوقات، والدميري: حياة الحيوان الكبرى. ونلاحظ فيها تقهقراً بالقياس إلى فكر الجاحظ وليس هذا بالأمر الغريب نظراً إلى زمن تدوينها. وانظر: الموسوعة العالمية، أونيفرساليس، ج 12، ص 890-895، «أبستمولوجيا الأساطير».

(25) أنظر أعلاه الفصل السابع، وأرنست كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية، ج 2، ص 85.

الأبستمولوجيا (فلسفة العلوم) أن النهج العلمي نفسه قد يشبه النهج الأسطوري في أن أكثر المفاهيم دقة وصرامة لا يمكنها أن تنفك انفكاكاً تاماً من معناها المجازي الأصلي[26].

وفعلاً، فإن أساطير «جغرافية العالم» وأساطير الليل والنهار والشمس والقمر وتعليل المد والجزر وبعض الظواهر الطبيعية كانت تعليلاً بسيطاً أول ومرحلة من مراحل معرفة العرب بالكون، إلا أن ارتياد الجغرافيين العرب والرّحالة لمختلف مناطق المعمورة ومقتضيات السياسة والتجارة والمعرفة قد بددت بعض الأساطير عن بعض الأقوام الأسطوريين وعن بعض الفضاءات الأسطورية فنفت المعرفة العلمية الأسطورة ولم تلغها تماماً، أو على وجه أدق طردتها من بعض المجالات الثقافية إلى مجالات أخرى ولم تمحها فإذا هي تتقنع في كل مرة وتعبر عن تلك القضايا الوجودية والمعرفية المحيرة للإنسان. وقد تجلى الجدل بين الخطاب المعرفي العقلاني والخطاب الأسطوري ـ ونحتاج إلى دراسة خاصة لذلك الجدل ـ على أفضل وجه في خطاب الجاحظ المعتزلي وفي ضيق المقدسي وابن الأثير وابن خلدون ببعض الأخبار يرويها الطبري عن ابن عباس في الشمس والقمر وفي جدال نافع بن الأزرق له في قصة الهدهد يرى الماء في باطن الأرض ولا يرى الفخ غطي له قدر إصبع من تراب[27].

بل إن بعض الأساطير اضطلعت ضمن الخطاب الكلامي بوظيفة طريفة تتمثل في رد المحتج إلى الصواب ودعوته إلى التزام التعليل المنطقي لا التعليل الأسطوري كقول صاحب الكلب لصاحب الديك «وقد عارضناكم بما يجري مجرى الفساد والخرافة لنردكم إلى الاحتجاج بالخبر الصحيح المخرج للظاهر»[28].

وهكذا، فإن بعض الأساطير قد اضطلعت بهذه الوظيفة التعليلية المنطقية بمقولات الفكر الأسطوري ومهاياته Modalités فكانت مرحلة فجة على درب التعليل والمعرفة سبقت المعرفة العلمية ومتى حصلت تقلص مجال الأسطوري إلا إنه لم يمح.

---

(26) جيلبار دوران: بنى المخيال الأنثروبولوجية (بالفرنسية)، ص 206.

(27) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 3، ص 512-513، وج 4، ص 77-93 وعن بعض المفسرين والأساطير، ج 1، ص 344.

(28) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1، ص 311، أو قول الآخر: وقد رأينا العلماء يتعجبون من خرافات العرب والأعراب في الجاهلية ومن قولهم في الديك والغراب. [انظر: كتاب الحيوان، ج 2، ص 318، وج 3، ص 410]. ويتعجبون من الرواية في طوق الحمام، فإن الحمام كان رائد نوح على نبينا وعليه السلام، [انظر: كتاب الحيوان، ص 2، ص 321]. وهذا القول الذي تزمنون به في الهدهد من هذا النوع، عن الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 4، ص 80.

ولا غرابة فيبدو أن الفكر الإنساني ـ حسب بعض الباحثين مثل علماء الأنثروبولوجيا والمتخصصين في أبستمولوجيا العلوم ـ يقوم على ضرب من الثنائية، هي ثنائية المنهج العلمي في المعرفة والمنهج الخيالي الحدسي. ويتمثل ذلك زمانياً في الانتقال من المعرفة الأسطورية إلى المعرفة العلمية كما يتمثل آنياً حتى لدى العالم أحياناً وغير العالم من خلال تعايش المنطق العلمي والمنطق الأسطوري في لحظات متقاربة[29].

فهذا ابن خلدون وهو ما هو في تفسيره لمختلف ظواهر العمران البشري يقول: «وأما كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وإن مال بعض العلماء إلى إنكاره فليس ذلك من الحق»[30].

إن حركة البحث عن تأسيس معرفة تقوم على نفي الخرافة ونقدها ومطاردتها كما كان ذلك ديدن الجاحظ والمسعودي أحياناً في تصريحه بجملة من المواقف مثل حديثه عن «خبر الاستفاضة»[31] لهو هم جميع من يحاول البحث في تراثنا عن فضاءات نيرة يمكن توظيفها في الحياة العملية من أجل معرفة أفضل وسلوك أمثل. غير أن نظرتنا إلى تراثنا العربي الإسلامي بمختلف جوانبه العقلانية الأسطورية لا ينبغي أن يتأسس على موقف انتقائي أو رافض بل ينبغي أن يقوم على ضرورة الاستيعاب الجدلي لمختلف مقوماته في ظل شروطه التاريخية.

3 ـ الأساطير والصور والرموز والنماذج الأصلية والأدب:

ومن نتائج هذا البحث المهمة في رأينا أنه مكننا من إعادة النظر في علاقة الأدب بالأساطير، لا سيما أن الأدب من الفضاءات التي قد تدخل إليها الأسطورة وأن لنا أساطير

(29) انظر على سبيل المثال، ما بين الفكر العلمي والفكر الأسطوري من وشائج ضمن الفصل السابع أعلاه. وراجع: هنري ميشونيك عن اليونان وعلاقة الميثوس باللوغوس. ضمن كتابه: الدليل والقصيدة (بالفرنسية)، ص 26.

(30) مقدمة ابن خلدون، ط بيروت، 1967، ص 880.

(31) المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 244-245، ط قميحة. ويقول: وقد ذهبت طائفة إلى أن الأخبار التي تقطع العذر وتوجب العلم والعمل هي أخبار الإستفاضة وما رواه الكافة عن الكافة وإن ما عدا ذلك فغير واجب قبوله. وذهب الجمهور من فقهاء الأمصار إلى قبول خبر الاستفاضة وهو خبر التواتر وأنه يوجب العلم والعمل وأوجبوا العمل بخبر واحد وزعموا أنه موجب للعمل دون العلم بأوصاف ذكروها. ومن الناس من ذهب إلى غير هذه الوجوه في قبول الأخبار. وما ذكرنا من أحاديث النـاس والعنقاء وخلق الخيل فغير داخل في أخبار التواتر الموجبة للعلم واللاحقة بما أوجب العمل دون العلم وبالأخبار المضطرة لسامعها إلى قبولها عند ورودها واعتقاد صحتها.

عن أول من قال الشعر ـ بما له من علاقة بالسحر والأسطورة والتأثير بواسطة الكلمة ـ وعن أول من رثى وعن شياطين الشعراء والكتاب أي عن قضايا الإبداع في الأدب.

ويبدو لنا أن هذه العلاقة متنوعة المظاهر فهي علاقة «نشوئية» من جهة وعلاقة جدلية من جهة ثانية، بل هي في نهاية التحليل علاقة تماثل بل تماهٍ identification من جهة ثالثة، وهذا ما يبوىء المعرفة بالأساطير لدى مختلف الشعوب منزلة مرموقة لعلاقتها بالإبداع الأدبي وبـ «نقد» ذلك الإبداع أو «تشريح النقد»[32].

1 ـ علاقة نشوئية: :

وتتجلى هذه العلاقة في أوضح صورها من خلال المصدر الواحد الذي تمنح منه الأساطير ويمنح منه كل إبداع أدبي ألا وهو المخيال ونماذجه الأصلية ورموزه التي تتشكل صوراً تنتظمها خطابات إبداعية شتى من شعرية وسردية وغيرها، صورة العناصر الأربعة وصورة النيّرين الشمس والقمر والهلال والخيل والثور والهدهد والغراب أو العنقاء أو إبليس في الأدب[33].

2 ـ علاقة جدلية تاريخية:

وهذه العلاقة هي أيضاً علاقة جدلية تاريخية. فمن نافلة القول ـ وقد رأينا ذلك في مستهل هذا البحث ـ إن الأسطورة قد «تتدهور» فتصبح خرافة، ولكن الأسطورة أو الخرافة قد تتفاعل أيضاً والنص الأدبي على أساس التضمين أو على أساس اندراجها فيه مثلاً من الأمثال المتحجرة، أو قصة رمزية مجازية مثل قصة البوم تحاور سليمان أو قصة العنقاء في إثبات القول بالقضاء والقدر أو ما سواها من النماذج الحيوانية في قصة سليمان الحكيم وإدراكه منطق الطير.

---

(32) عبارة Fry وعنوان كتاب له: Anatomy of Cristicism, Princeton New Jersy, 3rd Printing, 1973
وانظر مقاله في مجلة Poétique عدد 8 سنة 1971 «الأدب والأساطير» ص 489-503.

(33) انظر مختلف الفصول السابقة وبعض الدراسات التي تتناول الصورة في الأدب العربي وأصولها الأسطورية. صبحي البستاني: الصورة الشعرية في الكتابة الفنية. علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني. ونصرت عبدالرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي. وعبدالفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي. وكتاب: دراسات في الشعرية/ الشابي نموذجاً (دراسة جماعية إعداد حمادي صمود وهشام الريفي ومحمد قوبعة ومحمد لطفي اليوسفي وعبدالله صولة ـ المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ـ بيت الحكمة 1988 ولا سيما دراسة هشام الريفي: الخط والدائرة: الأسطوري في أغاني الحياة (لأبي القاسم الشابي)، ص 223-328.

وتتفاعل الأجناس الأدبية والأسطورة أيضاً من خلال دخول الأسطورة مجال الأدب الشعبي كدخول «قصة بولوقيا»، وهي عند الثعلبي من قصص الأنبياء، فضاء الأدب الشعبي في ألف ليلة وليلة، وقصة سيف بن ذي يزن وعنترة وغيره السيرة الشعبية أو تفاعل المقامة والأسطورة كما في المقامة الإبليسية لبديع الزمان الهمذاني أو في رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع وفيها عناصر من عالم الكائنات اللامرئية الذي حاولنا وصفه في الفصل الخامس من هذا البحث. بل قد تكون مواضيع الأدب مواضيع أسطورية[34].

3 ـ علاقة تماثل واتحاد:

يعبر هذا النوع الأخير من العلاقة عن سمة جوهرية واحدة يبدو أنها تعمل في الأدب والأساطير بل توحد بين الأساطير والإبداع الفني. فقد رأينا[35] أن «علائمية الأدب» وعلائمية «الأساطير» و«الوعي الأسطوري» ـ لأنهما يعتمدان لغة الرمز لا لغة المفاهيم المجردة بخلاف الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي ـ لا يقومان في جوهرهما على وصف العالم وتمثيله représentation ولكن على إبداع لعالم آخر هو «الكون الأسطوري» أو «الكون الشعري» وما لكليهما من منطق خاص[36].

إن مختلف هذه العلاقات بين الأساطير والأدب لا تخلو من تماثل في بعض ما لهما من وظائف، سواء على صعيد الإبداع الأدبي أو الأسطوري أو على صعيد تعامل المتلقي مع كليهما. فالأدب قد يقوم مقام الأسطورة في الحياة العامة بإخراج القارىء برهة من الوقت من الزمن التاريخي اللامقدس إلى زمن آخر هو زمن الحلم، وهو ما قد يفسر ولع «العوام» بقصص العجائب والغرائب وبما في قصص الأنبياء من خيال عجيب[37].

---

(34) انظر أعلاه مثلاً شعر أمية بن أبي الصلت الذي يستشهد به الجاحظ عن بعض صور الملائكة الحيوانية أو قصيد البهراني في عجائب الخلق (في الملحق) ويعتبرها بعضهم من خرافات الأعراب، وصورة العنقاء في نحلة الشميطية أعلاه ضمن الحيوانات الأسطورية. وانظر عن تعامل «النص الأدبي» الرمزي والنص الأسطوري من ناحية علائمية بحث لوتمان وأوسبنسكي الأسطورة ـ الاسم ـ الثقافة ضمن Travaux sur les systèmes de signes، ص 30-31. أو شعر صفوان الأنصاري في الخلق. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 39-42. في مساجلة بينه وبين بشار بشأن آدم وإبليس.

(35) انظر أعلاه الفصل السابع.

(36) انظر على سبيل المثال قصيد عبدالوهاب البياتي: مجنون عائشة وهو نص يوظف الأسطورة من جهة ويبني بناء أسطورياً من جهة أخرى ونعتزم دراسته على ضوء هذا البحث. ومن خصائص الرمز أنه يوحد بين مختلف مجالات الواقع.

إن هـذا التنازع بـين الأسطوري والخـرافي والأدبي هو الـذي يفسر لنا أيضاً لماذا تحـدث الجاحظ عن بعض خرافـات الأعراب وأشعـارهم عن الغول والسعـلاة والجن ضمن صنفين من الخطابات هما خطاب الجـد والهزل أي الخـطاب الأسطوري أو الـديني والخطاب الأدبي الـرامي إلى إمتاع القـارىء وإبعاد الكلل والملل وشحـذ همته عـلى المضي في مـطالعـة كتـاب الحيوان.

وصفوة القول من نتائج البحث النظرية وما يمكن إن ينجر عنها على الصعيـد العملي أن أسـاطير العـرب عن الجاهليـة موجـودة على عكس زعم الـزاعمين إما بدافـع من المركـزية الأوروبية التي بالغت في تقدير فضل اليونان واعتبرتهم مرجعاً ومقياساً لكل شيء، أو بـدوافع عقائدية أخرى لأن البحث شـائك ويتصـل ببعض الجوانب من المقـدس ـ ولكن لا حياء في العلم ـ أو بحجة أن الدين الجديد قـد عفى على مـا قبله من الأساطـير لاشتمالها على نـظام عقائدي قام على محاربته. وتقوم مختلف فصول هذا البحث دليلاً على وجود أسـاطير إمـا في شكل قصص سردية عن العـرب القدامى قبـل الإسلام وبعـد ظهوره أو متفجـرة أشتاتـاً في شكـل مفردات ميثـولوجيـة تشي بـأنها جـزء من فسيفسـاء ضـاع منهـا جـانب وبقيت بعض الـوحـدات أو الـ «جـداول» Paradigmes منبثـة بـوجـود فكـر أسطوري وصلتنـا عنـه بنىً أسطورية تتمثل في الصور والرموز المجسـمـة لبعض النماذج ـ بمعنى الكلمـة العام أو بمعنـاها الخـاص في علم نفس الأعماق ـ وتتصـل بمختلف مناطق العـالم بكواكبـه ومظاهـره الطبيعيـة وحيـوانه الأليف والـوحشي والخرافي وبـأبطالـه الأسطوريـين أو شبـه الأسـطوريين مؤسسي الحضارة وأسبابها وواضعي سننها وأعرافها.

وقد يعترض المعترض فيقول إن بعض ما استعرضنـا من الأساطير «خطابات إسلاميـة» أو «مستوردة»، ولكننا نجيب بـأن ذلك لم يكن غـرضنا من البحث ولكنـه كان شرطـاً ضرورياً يتعذر بدونـه الرقي صُعُـداً إلى الماضي قصـد إعادة بنـاء الكون الأسطوري العربي. ثم أيـة حضارة يمكنها أن تزعم أنها ابتكرت كل شيء ولم تستند إلى من قبلها استفادة وإضافة وتحويراً وتطويراً؟

وإذن، فإن أساطير العرب عن الجاهلية موجودة في شكل جداول أو نماذج أشبه مـا تكون

(37) «ويذكر الصولي: في كتاب الأوراق، ج 2، ص 6 ج 3، ص 142 «إن الناس في زمانـه تداولت كتب الخـرافات كعجائب البحار وحديث سندباد والسنور والفأر» أو «ولع العامة بحلقات القصاص والمشعوذين» على ما يذكر «ابن الأثير». عن بروكلمان تاريخ الأدب العربي، ج 2، ص 142.

بالرحم المولدة لأساطير ومناويل أسطورية[38]. ولم تكن هذه النتيجة بـالأمر الغـريب بالنسبـة إلينا لأن مختلف الدراسات الأنثروبولوجيـة ودراسات الأديـان والأساطـير المقارنـة بيّنت بما لا يدع مجالاً للشك أن بعض مقومات الفكر الأسطوري ووظائفه من خصائص الكائن البشري عامة[39].

ومن شأن هذه الحقيقة أن تسفّه أحلام من يقولون بأن ليس للعرب أساطير وإن ليس لهم «خيال اختراعي»[40]. ولذلك عثرنا على بقاياها في اللغة ضمن القواميس وفي الصور والرموز ضمن مكونات الخطابات الإسلامية بسبب الحقيقة الأنثروبولوجية المتمثلة في أن الرمـوز عند الشعـوب والأساطـير لا تندثـر جملة وإنما تستحيـل فتحمل بـدلالات جديـدة تـتراكب عـلى الدلالات القديمة.

ومن نـتـائج هـذا البحث العملية بعض المعلومـات نعتقـد أنها قيِّمـة لأنها تتصـل بصـورة الكون الرمزية الأسطورية عنـد العرب قبـل الإسلام ونـظام حياتهم الإجتماعية والعقـائديـة واستمرار بعضها عنصـراً فاعـلاً في الفكر والـوجدان. ولهـا هي نفسها فـوائد عمليـة أخرى تصل الأسطورة بالأدب، بل توحد بينهما من خلال ما ينطويان عليه من نمـاذج أصلية تخـرج إلى حيـز الوجـود صوراً ورمـوزاً تتشكل من خـلال ترابـطها تـراكيب أدبية أو بنىً أسـطورية بحيث يمكن أن نتساءل ألا ينبغي أن نعتبر منتجاتنا الأسطورية منتجات أدبية خيـالية تستحق أن ندرسها بتلك الصفة؟

وشعورنا في نهاية هذه المغامرة داخل عالم أساطير العـرب عن الجاهليـة أن ما انتهينـا إليه أخيراً هو هذا المعرض الحافل بنتاج مخيال أسلافنا من العـرب القدامى المتراكب بعضه عـلى بعض، المتراكم صوراً ورموزاً وأساطير تؤلف عالماً من الخيال بديعاً ومجموعة من البنى المولدة هي الأخرى لصور وأساطير ما تزال حية فاعلة تحـاول أن توجـد فسحة من الأمـل وأن تقهر الموت مثل جلجامش وذي القرنين. ولذلك، يتعينّ اعتبارها من روائعنا الفنية التي لا تقـدر بثمن.

إن ما توصلنا إليه من النتائج قـد يكون محـدوداً إلا أنه كـان خطوة لا بـد منها في ميـدان

(38) لعل أبرز مثال هو قصـة أسطورة خلق الإنسـان من الجهات الأربع وقصة خلق الخيـل من ريح الجنـوب (في الأسطورة أعلاه) أو من الرياح الأربع كما يصور ذلك الشاعر الأندلسي. انظر خاتمة أساطير الحيوان أعلاه.

(39) ميرسيا إلياد: مظاهر من الأسطورة.

(40) انظر نقدنا أعلاه لبعض هؤلاء ضمن مناهج دراسة الأساطير عند العرب ـ الفصل الأول.

ولجناه بكراً سنة 1978 ولا بد أن تعقبها خطوات لمزيد البحث والاستقصاء، ونعتبر أنه قد أتاح لنا تأسيس منهج في البحث شمولي بتَجاوز النظرة المجزئة والكليانية في آن لأنه يقول بتعدد القراءات لا على أساس انطباعي ولكن على أساس أن كل قراءة برهة نحو الفهم وإدراج الجزء في الكل. كما أتاح لنا جمع شتات مادة أشبه ما تكون بالنص الكاسر أو الفسيفساء الضائعة و«صنع» أدوات العمل عليه. وعسى أن يكون خطوة على درب وضع معجم يضم بين دفتيه منتجات خيالنا بمختلف رموزه وأساطيره.

ملحق

يشتمل هذا الملحق على نصوص تتصل ببعض الفصول ولا سيما الثاني والخامس والسادس وهي بين التاريخ والأسطورة. ولم ندرجها في صلب البحث لا تثقل المتن أو تقطع حبل القراءة. ولسنا نرمي إلى تحقيقها وإنما أوردناها على علاتها لتكتمل بها الفائدة لمن يريد التوسع أو مزيداً من التدقيق. ونأمل أن تكون بداية لمنتخبات من النصوص الأسطورية نعتزم إصدارها مستقبلاً.

نص عدد 1: في الابتداء البشري: لعلي بن الوليد: وهي من أمثلة التفاعل بين النص الديني الفلسفي والنصّ الأسطوري. (عن رسالة المبدأ والمعاد ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية).

نص عدد 2: قصيدة البهراني في تصوير عالم الجن والغيلان والسعالي ضمن ثقافة عالم البداوة (عن الجاحظ: كتاب الحيوان).

نص عدد 3: من قصص النبي سليمان الأسطورية عن الجن. ويجمل صفات عالم الجن في مجال ثقافي آخر «كتابي» (عن القزويني: عجائب المخلوقات).

نص عدد 4: نزول آدم وما معه من أسباب الثقافة والحضارة رواية وهب بن منبه. (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عدد 5: نزول آدم، أصل الثقافة والحضارة. رواية ابن عباس (عن الطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عـدد 6: نزول آدم بـأسباب الثقـافة والحضـارة. رواية ابن عبـاس (عن الـطبري: تاريخ الرسل والملوك).

نص عدد 7: نزول آدم «النموذج الأول» لكل ما هو ثقافي وحضاري روايـة جامعـة (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عدد 8: «مجلس في قصة بولوقيـا». هي أسطورة «تعليميـة» من خلال رحلة شبيهـة بالمعراج رواية ابن سلام (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عـدد 9: ذو القرنـين والخضر والبحث عن عين الحيـاة رواية أولى عن عـلي بن أبي طالب. (عن الثعلبي: عرائس المجالس).

نص عـدد 10: ذو القرنـين والخضر والبحث عن عين الحيـاة رواية ثـانية (عن وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير).

نص عدد 11: موسى بن ميشا. أو موسى بن عمران والخضر (رواية موازية للسابقتين).

نص عدد 12: طريفة الكاهنة ونبوءتها بخراب سـد مأرب وتفـرق الأزد: أسطورة قبليـة عن أصل منازل بعض القبائل في الجزيرة والشام بعد نزوحها من الجنوب إلى الشمال.

نص عدد 13: أولاد نزار بن معد والأفعى الجرهمي (عن وهب بن منبه: كتاب التيجـان في ملوك حمير).

نص عدد 14: حاتم الطائي كريم حياً وميتاً. وهو من أمثلة البطل الأسطوري النموذج. (عن المسعودي: مروج الذهب).

ملحق الفصل الثاني
من الجزء الاول
أساطير الخلق والاصول

ـ نص 1 «في الابتداء البشري»:

إن المدبر تعالى حرّك الفلك، فصعدت البخارات الحادثة من صفو المعدن والنبات والحيوان، فصارت غيوماً، ثم انهل على وجه الأرض أمطاراً صافية معتدلة وخددت الأرض خدداً غير عميقة، وقد صفا ذلك الماء في عمقها، ثم صعد بخاراً على أشرف وألطف وأصفى من الأول، فانهل مطراً كثيراً نظير مني الرجل. فوقع في تلك المغارات والخدد الشبيهة بأرحام النساء فمازج الماء الكائن فيها المشاكل لماء المرأة فصار شيئاً واحداً.

ثم أسخنته حرارة الأرض فصعد هارباً من الحر فلحقه برد النسيم من خارج الخدد فهبط منها هارباً. ثم لم يزل يهبط تارة ويصعد تارة وهو يقتصر ويتلطف وينعقد ويتكوّن في مراتب الخلقة مدة تسعة أشهر بتدبير المدبر وتأثير قوى الكواكب والأفلاك فيه إلى أن كملت له المدة. ثم فتح عينيه وحواسه واستنشق النسيم واتصلت به الحياة المحيية الحسية بوساطة النسيم. فتمدد تارة وقعد تارة وجعل يتمرغ ببدنه في ذلك الماء الذي تكوّن منه، ويجتذبه بمسام بدنه وقد صار دهناً.

ثم طلب الغذاء من فمه وقد كان أولاً يغتذي بسرته من صفو ذلك الدهن. فجعل يمتص إصبعه الإبهام. فأجرى الله له فيها لبناً خالصاً سائغاً للشاربين فاغتذى به. فجعل ينام تارة ويقعد تارة إلى أن كمل له سنة. ثم قام، وهو يومئذ في كبر جثته كمثل ابن أربع سنين وذلك لكبر الأبوين اللذين هما السماء والأرض. فمشى وتناول بما قرب منه من الغذاء من التين والعنب والفواكه التي قد كان قدمها له المدبر سبحانه. وكان هذا النشؤ (كذا) الحادث في جميع جزائر الأرض الإثنتا عشرة. وتكون من فضلات تلك المياه إناث وكان النشؤ الأول كلهم ذكوراً.

وكان المدبر تعالى قد ميّز من تلك المياه أصفاها وأشرفها وأفضلها وساقها إلى أشرف البقاع في أول الكون، وهي جزيرة سرنديب لأنها موضع الاعتدال من الأرض يومئذ في تلك الخدد، وفي تلك الجزيرة ثمانية وعشرون شخصاً هم في الشرف والفضل على سائر

البشر بمنزلة الياقوت الأحمر في شرفه على الأحجار، وفيهم - أعني الثمانية وعشرين شخصاً - شخص واحد له عليهم من الشرف والفضل ما للياقوت الأحمر على الأحجار، وهو زبدة العالم وصفوته وخلاصته.

وهذا الشرف الحاصل لهذه الثمانية والعشرين شخصاً على سائر البشر وللواحد على السبعة والعشرين، هو من أجل صفاء النية وكثرة الندم على الخطيئة عند دعوة العاشر لهم. فكان هذا الواحد هو صفوة العالم وزبدته وخلاصته وأشرفه. فلما ظهر من تلك الخدد كظهور أبناء جنسه نظر من ذاته بذاته من غير معلم ولا ملهم إلى العالم. فرأى سماء مبنية وأرضاً مدحية وأصنافاً من الخلائق مختلفة.

فعلم بفكرته وهجم بذاته على الحق. فعلم أن له ولأبناء جنسه وللعالم كافة مبدعاً هو بخلافهم. فنفى الألهية (كذا) عنه وعنهم وأقرّ بها لمبدعهم وشهد بها لخالقهم. فقام في العالم الداني مقام السابق الأول في العالم الروحاني. فاتصل به قسطه من المادة والتأييد عن السابق الأول وبوساطة سائر العقول الإبداعية. وبواسطة حدّه الموجّد له المستخرج له من عالم الطبيعة، الذي هو العاشر مدبر عالم الطبيعة. فشرف بتلك المادة التي واصلته على أبناء جنسه وعلم بها ما كان وما سيكون.

ثم أقبل على السبعة والعشرين من الشخص الذين كانوا معه فدعاهم إلى الإقرار لله بالوحدانية والاعتراف له تعالى بالإلهية ونفيها عنهم جميعاً. فأجابوا إلى ذلك فكان جميع ذلك هو حقيقة قول الله (شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) فكان أسم الله واقعاً على العقل الأول السابق في عالم الإبداع، والملائكة تلك العقول المجردة المبادرة إلى الإجابة لدعوته الشاهدة بما شهد به. وكان أولو العلم هو هذا الشخص الفاضل صاحب الجثة الإبداعية وحدوده السبعة والعشرون المجيبون لدعوته الشاهدون بما شهد به. وكني عنهم بـ «أولو العلم» لأنهم محل التأييد والمادة التي هي العلم الحقيقي الذي أمد به واحدهم وأمنهم هو به على قدر مراتبهم في الصفاء والإجابة فاعلم ذلك.

ثم إن القمر رافد زحل في التدبير ألف سنة وهي ألف السعادة وقيام الدعوة الشريفة وإتمام قوى الكواكب جميعاً. ثم إن هذا الشخص الفاضل فرق من السبعة والعشرين إثني عشر في جزائر الأرض الإثنتا عشرة بدعوتهم إلى عبادة الله وطاعته، ويعلمونهم علم المعاش والمعاد. وعلم كل واحد منهم لغة من أرسل إليهم، لأن لأهل كل جزيرة لغة، وهو معنى

قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

ولولا الوحي والتأييد المتصل بذلك الشخص الفاضل وإطلاعه به على كل ما في العالم مما كان وما سيكون، «ما» قدر أحد من البشر أن يعلم من تلقاء نفسه خواص المعادن والنبات والحيوان ومنافع ذلك ومضاره وأدويته الأفعة وسمومه القاتلة. وهذا تحقيق ما أخبر به بقوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) لأن هذا الشخص الفاضل هو «آدم الأول» وهو أبو البشر من حيث أنه علمهم أمر معاشهم وأمر معادهم، فهو سبب حياتهم في الدنيا والآخرة. فلولا فضل الله عليهم بإمدادهم بما أمّده مما استحقه لتسبيحه وتقديسه له تعالى لهلكوا. فتقدم كل داعٍ إلى جزيرته. فعلمهم أولاً كيف يتخذون من الشجرة الثياب وكيف يتناولون منها ومن المعادن ومن الحيوان الغذاء وعلمهم طريق النجاة بعبادة الله وطاعة وليه المصطفى في أرضه صلوات الله عليه.

وأقام هذا الشخص الفاضل بحضرته إثني عشر شخصاً هم «حجج الليل» وهم أفضل السبعة والعشرين منهم أربعة يسمون «الحُرم» هم أفضل من الثمانية. ومن الأربعة واحد هو أفضلهم، وهو الباب لذلك المقام الكريم. ونصب بين يديه مع داعيه في جزيرته مكاسراً مأذوناً مطلقاً وداعياً محصوراً. وهذه المراتب محفوظة لا تنقطع مع كل ناطق في دوره ووصي في عصره وإمام في زمانه.

ثم إن كل داعٍ أمر أهل جزيرته بأن يتزوج كل واحد منهم بالأنثى التي تكونت في مغارة غيره ولا يتزوج (بالأنثى) التي تكونت معه في مغارته وطهرت منها عن فضلة مائه فهي له كالأخت لا يحل له نكاحها. فهذه طريقة أهل الحق الطاهرة المنزه فاعلها، لا كما يعتقد الجهلة من أهل الظاهر من أن آدم زوج أولاده البطن الأول بالبطن الثاني فيكون أصل النشؤ (كذا) سفاها ـ نعوذ بالله من ذلك ـ وإنما سموا ما لم يعلموا حقيقته. والصحيح ما ذكرناه **﴿والحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾.**

وكانت هذه الولادة من الأرض تلك الدفعة الواحدة الأولى لا غير ورجعت من التناسل بين الرجال والنساء إلى الآن. ثم جرت الدعوة إلى أن استخرج ذلك الفاضل ولده الكريم الذي يخلفه في مقامه من حدوده وأهل دعوته كما نبينه بعد أن شاء الله. فهذه حقيقة الابتداء مصرحة بغير رمز ولا إشارة فخذ ما أتيتك وكن من الشاكرين لموالينا على ما أنعموا به علينا كافأهم الله بالحسنى والحمد لله رب العالمين.

عن علي بن الوليد: رسالة المبدأ والمعاد ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية تحقيق «هنري كربين»، ص 111-115.

ملحق الفصل الخامس

ـ نص عدد 2 قصيدة البهراني:

هي في عجائب الخلق وتصوير عالم الجن والغيلان والسعالي ضمن ثقافة عالم البداوة. وهي دليل على أن الأسطوري يسكن أشكالاً مختلفة.

يقول الجاحظ: أنشد محمد بن السكن المعلم النحوي للحكم بن عمرو البهراني في ذلك وفي غيره شعراً عجيباً، قد ذكر فيه ضروباً كلها طريف غريب وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع. وكان الحكم هذا أتى بني العنبر بالبادية، على أن العنبر من بهراء فنفوه من البادية إلى الحاضرة، وكان يتفقه ويفتي فتيا الأعرابِ وكان مكفوفاً ودهرياً عُدْمُلياً وهو الذي يقول:

إن ربي لما يشاء قديرُ	ما لشيءٍ أرادَهُ من مفرٌ
مَسَخَ الماكسينَ ضبعاً وذئباً	فلهذا تناجلا أم عمرِ
بعث النملَ والجرادَ وقفّى	بنجيعِ الرُّعافِ في حيِّ بكرِ
خَرَقَتْ فارةٌ بأنفٍ ضئيلٍ	عرماً مُحكَمَ الأساسِ بصخرِ
فجرتْهُ وكان جيْلانُ عنهُ	عاجزاً لو يرومُهُ بعد دهرِ
مَسَخَ الضبُّ في الجدالةِ قدماً	وسهيلُ السماءِ عمداً بصُغرِ
والذي كان يكتني برغالٍ	جعلَ اللهُ قبرَهُ شرَّ قبرِ
وكذا كلُّ ذي سفينٍ وخرج	ومكوس وكل صاحبِ عشرِ
منكب كافر وأشراط سوء	وعريف جزاؤهُ حرُّ جمرِ
وتزوجتُ في الشبيبة غولاً	بغزالٍ وصدقتي زقُّ خمرِ
ثيب إن هويتَ ذلك منها	ومتى شئتُ لم أجدْ غير بكرِ

بنتُ عمرو وخالُها مسحل الخير وخالي هميمٌ صاحبُ عمرِ
ولها خطةٌ بأرضٍ وبارٍ مسحوها فكان لي نصفَ شطرِ
أرضُ حوشٍ وجاملٍ عَكَنانٍ وعُروجٍ من المؤبلِ دثرِ
سادةُ الجضن ليس فيها من الجنّ سوى تاجرٍ وآخر مُكرِ
ونفوا عنْ حريمها كلَّ عفرٍ يسرقُ السّمعَ كلَّ ليلةِ قدْرِ
في فتوٍّ من الشنقناقِ غرٍّ ونساءٍ من الزوابعِ زُهرِ
تأكلُ الفولَ ذا البساطةِ مسياً بعد روثِ الحمارِ في كلِّ فَجرِ
جعلَ اللهُ ذلكَ الروثَ بيضاً من أنوقٍ ومن طروقةِ نسرِ
ضربتُ فردةً فصارتْ هباءً في محاقِ القميرِ آخرَ شهرِ
تركتُ عبدلاً ثمالَ اليتامى وأخوه مزاحمٌ كان بكري
وضعتُ تسعةً وكانت نزوراً من نساءٍ في أهلها غيرِ نزرِ
غلبتني على النجابة عرسي بعد ما طار في النجابةِ ذكري
وأرى فيهم شمائل إنسٍ غير أن النجارَ صورةُ عُفْرِ
وبها كُنتُ راكباً حشراتٍ ملجماً قنفذاً ومسرج وبرِ
كنت لا أركبُ الأرانبَ للحيضِ ولا الضبعَ إنها ذاتَ نكرِ
تركبُ المقعصَ المجيفَ ذا النعظ وتدعر الضباعَ من كل جحرِ
جانباً للبحارِ أهدي لعرسي فلفلاً مجتنى وهضمةَ عطرِ
وأحلّي هريرَ من صدف البحر وأسقي العيالَ من نيلِ مصرِ
وبنى المعقود نفثي وحلّي ثم يخفى على الساحرِ سحري
وأجوبُ البلادَ تحتي ظبيٌ ضاحكٌ سنُّهُ كثيرُ التمري
مولعٌ دبرُهُ خوايةُ مكو وهو بالليلِ في العفاريتِ يسري
يحسبُ الناظرونَ أني ابن ماء ذاكرٌ عشهُ بضفةِ نهرِ
رُبَّ يوم أكلتُ من كَبِدِ الليثِ وأعقبتُ بينَ ذئبٍ ونمرِ
ليس ذاكُمْ كمنْ يبيتُ بطيناً من شواءٍ ومن قُليّةِ جزرِ

ثم لاحظتُ خلّتي في غدوٍّ بين عيني وعينها السمُّ يجري
ثم أصبحتُ بعضَ خفض ولهوٍ مدنفاً مفرداً مخالفَ عُمْرِ
أتُراني مَقَتُّ مَنْ ذَبَحَ الديكَ و عاديتُ من أهابَ بصقرِ
وسمعتُ النقيقَ في ظُلَمِ الليلِ فجاوبتُهُ بسرٍّ وجَهْرِ
ثم يرمي بيَ الجحيمُ جهاراً في خميرٍ وفي دراهمْ قَمْرِ
فلعلَّ الإلهَ يرْحَمُ ضَعْفي ويرى كِبْرتي ويقبلُ عُذْري

الجاحظ: كتاب الحيوان، ج6، ص 80 إلى 84. وانظر شرح غريبها في المصدر نفسه، ج 6، ص 147، وما بعدها ثم أرجع إلى الشرح ص 255 وما بعدها.

ـ نص عدد 3 من قصص النبي سليمان الأسطورية:

«فصل في حكايات عجيبة عن الجن وما جرى لهم»(*):

ومنها ما حكي أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام نادى جبريل عليه السلام أيتها الجن والشياطين أجيبوا بإذن الله تعالى لنبيه سليمان بن داود.

[الملائكة تسوق الجن وتحشرهم]:

فخرجت الجن والشياطين من المفازات ومن الجبال والآكام والأودية والفلوات والآجام وهي تقول لبيك لبيك تسوقها الملائكة سوق الراعي غنمه حتى حشرت لسليمان طائعة ذليلة وهي يومئذ أربعمائة وعشرون فرقة.

فوقفوا بين يدي سليمان فجعل ينظر إلى خلقها وعجائب صورها وهم بيض وسود وصفر وشقر وبلق على صورة الخيل والبغال والسباع ولها خراطيم وأذناب وحوافر وقرون فسجد سليمان لله تعالى وقال ألبسني من القوة والهيبة ما أستطيع النظر إليهم.

فأتاه جبريل عليه السلام وقال: إن الله قواك عليهم قم من مكانك فقام والخاتم في إصبعه. فخرت الجن والشياطين ساجدة ثم رفعت رؤوسها وقالت: يا ابن داود إنا قد

(*) العنوان من وضع القزويني.

حشرنا إليك وأمرنا لك بالطاعة. فجعل سليمان عليه السلام يسألهم عن أديانهم وقبائلهم ومساكنهم وطعامهم وشرابهم وهم يجيبونه.

فقال لهم: ما لكم صوركم مختلفة وأبوكم الجان واحد؟

فقالوا: إن اختلاف صورنا لاختلاف معاصينا واختلاطه بنا ومناكحتنا مع ذريته.

فنظر سليمان عليه السلام فرأى المردة يهمون بالفساد والملائكة يحولون بينهم وبين ذلك بالإعمدة.

[سليمان يشغل الجن ليقل فسادهم]:

فصفد المردة وفرقهم في الأعمال المختلفة من عمل الحديد والنحاس وقطع الأحجار والصخور والأشجار وأبنية الحصون.

وأمر نساءهم بغزل القز والإبريسم والقطن ونسج البسط والنهارق.

وأمر بعضهم بعمل المحاريب والتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات. فاتخذوا له قدوراً من الحجارة كل قدر يأكل منها ألف نسمة.

وأشغل طائفة لاستخراج الجواهر واللآلىء.
وطائفة لحفر الآبار والقني وشق الأنهار.
وطائفة لاستخراج الكنوز من تحت الأرض.
وطائفة بالمعدنيات واستخراجها من المعادن.
وطائفة برياضة الخيل الصعاب.
فأشغل كل طائفة منهم بأمر صعب ليقل فسادهم ويكون قوة ملكه.

[صخر أمير جن سليمان]:

وقال وهب بن منبه رضي الله تعالى عنه:

كان سليمان عليه الصلاة والسلام إذا شرب كلحت الشياطين في وجهه وهو لا يراهم لأن الكوز كان يمنعه. فكره ذلك منهم فاتخذ له صخر الجني الأواني من القوارير أن يشرب منها ولا يمنعه من ذلك رؤية الشياطين.

ثم أمره أن يتخذ له مدينة من القوارير لا تحجب سقوفها وحيطانها شيئاً فبنى مدينة على

طول عسكر سليمان عليه الصلاة والسلام وعرضه، وجعل لكل سبط من الأسباط فيها قصر في طول ألف ذراع وعرض مثله وفي كل قصر دور ومجالس وبيوت وغرف للرجال والنساء.

ثم بنى مجلساً في طول ألف ذراع وعرضه كذلك ليجلس فيه العلماء والقضاة.

ثم بنى لسليمان عليه السلام قصراً رفيعاً عجيباً في طول خمسة آلاف ذراع وعرضه مثله وزخرفه بأنواع القوارير ورصعه بأنواع الجواهر.

وكان سليمان عليه السلام إذا ركب الريح على بساطه من الجن والإنس والخيل والخدم والحشم وكان الكل بمرأىً من سليمان عليه السلام والريح تمشي بأمره رخاء حيث أصاب.

[صفة شياطين سليمان]:

قال وهب بن منبه: لما ردّ الله تعالى على سليمان ملكه أمر الريح الصرصر حتى حشرت إليه شياطين الدنيا فرآهم سليمان عليه السلام على صور عجيبة.

- منهم من كانت وجوههم إلى أقفيتهم ويخرج النار من فيه.
- ومنهم من كان يمشي على أربع.
- ومنهم من كان له رأسان.
- ومنهم من كانت رؤوسهم رؤوس الأسد وأبدانهم أبدان الفيلة.

[مواقف بين سليمان والجن]:

1 - فرأى سليمان عليه السلام شيطاناً نصفه صورة كلب ونصفه صورة السنور وله خرطوم طويل.

فقال له: من أنت؟

فقال: أنا مهر بن هفان بن فيلان.

فقال سليمان: ما عندك من الأعمال؟

فقال عندي عمل الغناء وعصر الخمر وشربه وأزين الشرب والغناء لبني آدم. فأمر بتصفيده.

2 - ثم مر به آخر قبيح الشكل أسود له سمة الكلاب والدم يقطر من كل شعرة على بدنه وهو قبيح الشكل جداً.

فقال له: من أنت؟

قال: أنا الهلهال بن المحول.

فقال له: ما عملك؟

فقال: سفك الدماء.

فأمر بتصفيده. فقال: يا نبي الله لا تقيدني فإني أحشر إليك جبابرة الأرض وأعطيك العهد والميثاق أن لا أفسد في مملكتك.

فأخذ عليه الميثاق ظافر. وختم على عنقه وأطلقه.

3 ـ ومرّ به آخر في صورة قرد له أظافر كالمناجل وهو قابض على بربط.

فقال له: من أنت؟

فقال: أنا مرة بن الحارث.

فقال له: ما عملك؟

فقال: أنا أول من وضع هذا البربط وحركه فلا يجد أحد لذة الملاهي إلا بي. فأمر بتصفيده.

عن القزويني: عجائب المخلوقات، ص 393-395.

ملحق الفصل السادس

ـ نص عدد 4 نزول آدم وما معه من أسباب الثقافة والحضارة:

عن وهب بن منبه:

«إن آدم لما أهبط إلى الأرض فرأى سعتها ولم ير فيها أحداً غيره قال: يا رب أما لأرضك عامر يسبح بحمدك ويقدس لك غيري؟

قال الله: إني سأجعل فيها من ولدك من يسبح بحمدي ويقدسني وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكري ويسبح فيها خلقي ويذكر فيها اسمي. وسأجعل من تلك البيوت بيتاً أخصه بكرامتي وأوثره باسمي وأسميه بيتي أنطقه بعظمتي وعليه وضعت جلالي. ثم أنا مع ذلك في كل شيء ومع كل شيء أجعل ذلك البيت حرماً آمناً يحرم بحرمته من حوله ومن تحته ومن فوقه فمن حرمه بحرمتي استوجب بذلك كرامتي. ومن أخاف أهله فيه فقد أخفر ذمتي وأباح حرمتي أجعله أول بيت وضع للناس ببطن مكة مباركاً يأتونه شعثاً غبراً على كل ضامر من كل فج عميق يرجّون بالتلبية رجيجاً ويثجون بالبكاء ثجيجاً ويعجون بالتكبير عجيجاً. فمن اعتمره ولا يريد غيره فقد وفد إليّ وزارني وضافني، وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وأن يسعف كلاً بحاجته. تعمره يا آدم ما كنت حياً ثم تعمره الأمم والقرون والأنبياء ومن ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن.

ثم أمر آدم عليه السلام ـ فيما ذكر ـ أن يأتي البيت الحرام الذي أهبط له إلى الأرض فيطوف به كما كان يرى الملائكة تطوف حول عرش الله. وكان ذلك ياقوتة واحدة أو درة واحدة.

عن ابن عباس قال: أنزل آدم ومعه حين أهبط من الجنة الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج... ولم يقرب حواء مائة سنة.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 65.

ـ نص عدد 5 عن ابن عباس:

قال: لما حط من طول آدم عليه السلام إلى ستين ذراعاً أنشأ يقول: يا رب كنت جارك في دارك ليس لي رب غيرك ولا رقيب دونك آكل فيها رغداً وأسكن حيث أحببت فأهبطتني إلى هذا الجبل المقدس فكنت أسمع أصوات الملائكة وأراهم كيف يحفون بعرشك وأجد ريح الجنة وطيبها.

ثم أهبطتني إلى الأرض وحططتني إلى ستين ذراعاً فقد انقطع عني الصوت والنظر وذهب ريح الجنة.

فأجابه الله عز وجل: لمعصيتك يا آدم فعلت ذلك بك.

فلما رأى الله تعالى عري آدم وحواء أمره أن يذبح كبشاً من الضأن من الثمانية الأزواج التي أنزل من الجنة فأخذ كبشاً فذبحه ثم أخذ صوفه فغزلته حواء ونسجه هو وحواء. فنسج آدم جبة لنفسه وجعل لحواء درعاً وخماراً. فلبسا ذلك.

فأوحى الله تعالى إلى آدم: إن لي حرماً بحيال عرشي فانطلق فابن لي فيه بيتاً. ثم طف به كما رأيت ملائكتي يحفون بعرشي فهنالك أستجيب لك ولولدك من كان منهم في طاعتي.

فقال آدم: أي ربي فكيف لي بذلك، لست أقوى عليه ولا أهتدي به.

فقيّض الله له ملكاً فانطلق به نحو مكة فكان آدم إذا مر بروضة ومكان يعجبه قال للملك: انزل بنا ههنا. فيقول له الملك: مكانك. حتى قدم مكة فكان كل منزل نزل به صار عمراناً وكل مكان تعداه صار مفاوز وقفاراً. فبنى البيت من خمسة أجبل: من طور سيناء وطور زيتون ولبنان والجودي. وبنى قواعده من حراء.

فلما فرغ من بنائه خرج به الملك إلى عرفات فأراه المناسك كلها التي تفعلها الناس اليوم. ثم قدم به مكة. فطاف بالبيت أسبوعاً ثم رجع إلى الهند فمات على بوذ.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 61-62.

ـ نص عدد 6 عن ابن عباس:

(الحارث بن محمد قال: حدثنا ابن سعد قال أخبرنا هشام بن محمد قال أخبرني أبي عن أبي صالح عن ابن عباس، قال:

نزل آدم عليه السلام معه ريح الجنةفعلق بشجرها وأوديتها وامتلأ ما هنالك طيباً فمن ثم يؤتى بالطيب من ريح الجنة.

وقالوا: أنزل معه من طيب الجنة.

وقال [ابن عباس] أنزل معه الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج وعصا موسى وكانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ومرّ ولبان.

ثم أنزل عليه بعد ذلك العلاة والمطرقة والكلبتان.

فنظر آدم حين أهبط على الجبل إلى قضيب من حديد نابت على الجبل فقال: هذا من هذا. فجعل يكسر أشجاراً قد عتقت ويبست بالمطرقة. ثم أوقد على ذلك الغصن حتى ذاب، فكان أول شيء ضربه مدية فكان يعمل بها. ثم ضرب التنور وهو الذي ورثه نوح. وهو الذي فار بالعذاب بالهند.

وكان آدم حين هبط يمسح رأسه السماء فمن ثم أورث ولده الصلع ونفرت من طوله دواب البر فصارت وحشاً من يومئذ.

وكان آدم عليه السلام ـ وهو على ذلك الجبل قائم ـ يسمع أصوات الملائكة ويجد ريح الجنة فحط من طوله ذلك إلى ستين ذراعاً فكان ذلك طوله إلى أن مات.

ولم يجتمع حسن آدم عليه السلام لأحد من ولده إلا ليوسف عليه السلام.

الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 63.

ـ نص عدد 7 عن الثعلبي: نص جامع عن آدم وأسباب الثقافة والحضارة:

1 ـ [آدم الكوني]:

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لما أهبط آدم إلى الأرض على جبل سرنديب وذكر أن ذروته أقرب من ذرى جبال الأرض إلى السماء وكان رجل آدم على الجبل ورأسه في السماء يسمع دعاء الملائكة وتسبيحهم وكان آدم يأنس بذلك فهابته الملائكة واشتكت إلى ربها فحطت قامته إلى ستين ذراعاً وكان قبل ذلك يمس رأسه السحاب فصلع وأخذ أولاده الصلع. فلما نقص من قامته ذلك قال: رب كنت جارك في دارك ليس لي رب سواك ولا رقيب دونك آكل فيها رغداً وأسلك حيث أحببت فأهبطتني إلى هذا الجبل وكنت أسمع

أصوات الملائكة وأراهم كيف يحفون بعرشك وأجد ريح الجنة وطيبها. ثم أهبطتني إلى الأرض وحططتني إلى ستين ذراعاً فقد انقطع عني الصوت والنظر وذهبت عني رائحة الجنة. فأجابه الله تعالى ـ بمعصيتك يا آدم. فقال آدم ذلك بك يا رب.

2 ـ [اكتشاف الدم /بداية الغم]:

«وقال وهب بن منبه:

لما أهبط الله آدم من الجنة واستقر جالساً على الأرض عطس عطسة فسال أنفه دماً، فلما رأى سيلان الدم من أنفه ولم يكن رأى قبل ذلك دماً هاله ما رأى ولم تشرب الأرض الدم فاسود على وجهها كالحمم ففزع آدم من ذلك فزعاً شديداً فذكر الجنة وما كان من الراحة فخر مغشياً عليه وبكى أربعين عاماً.

فبعث الله إليه ملكاً فمسح ظهره وبطنه وجعل يده على فؤاده فذهب عنه الحزن والغشي فاستراح مما كان يصيبه من الغم».

3 ـ [الندم والتوبة]:

قال شهر بن حوشب: بلغني أن آدم عليه الصلاة والسلام لما أهبط إلى الأرض مكث ثلثمائة سنة لا يرفع رأسه حياء من الله تعالى.

وقال ابن عباس: رضي الله عنهما بكى آدم وحواء على ما فاتهما من نعيم الجنة مائتي سنة ولم يأكلا ولم يشربا أربعين سنة ولم يقرب آدم حواء مائة سنة، فلما أراد الله تعالى أن يرحم عبده آدم لقنه كلمات كانت سبب قبول توبته كما قال تعالى. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه.

واختلفوا في تلك الكلمات ما هي؟

فقال ابن عباس هي أن آدم عليه السلام قال: يا رب ألم تخلقني بيدك؟
قال: بلى.
قال: ألم تنفخ فيّ من روحك؟
قال: بلى.
قال: ألم تسبق لي رحمتك قبل غضبك؟

قال: بلى.

قال: ألم تسكني جنتك؟

قال: بلى.

قال: فلِمَ أخرجتني منها؟

قال: لشؤم معصيتك.

قال: أي رب أرأيت إن أنا تبت وأصلحت ترجعني إلى الجنة؟

فهي الكلمات.

وقال عبدالله بن عمر: إن آدم قال: يا رب أرأيت ما أتيته شيء ابتدعته من تلقاء نفسي أو شيء قدرته علي قبل أن تخلقني بيدك؟ قال: بل شيء قدرته عليك قبل أن أخلقك. قال: يا رب فكما قدرته علي فاغفر لي.

وقال محمد بن كعب القرظي: هي قول لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك أللهم وبحمدك رب عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني إنك أنت خير الراحمين.

وقال سعيد بن جبير والحسن ومجاهد وعكرمة: هي قوله تعالى ـ ربنا ظلمنا أنفسنا.

4 ـ [الكعبة ونموذجها السماوي/ سُنَّة الطواف]:

ثم أنزل الله تعالى ياقوتة من يواقيت الجنة ووضعها موضع البيت على قدر الكعبة لها بابان باب شرقي وباب غربي وفيها قناديل من نور. ثم أوحى الله إلى آدم: إن لي حرماً بحيال عرشي فأته فطف به كما يطاف حول عرشي وصلِّ عنده كما يصلي عند عرشي فهنالك أستجيب دعاءك.

فانطلق آدم من أرض الهند إلى أرض مكة لزيارة البيت. وقيّض الله له ملكاً يرشده فكان كل موضع يضع عليه قدمه عمراناً وما تعداه مفاوز وقفاراً. فلما وقف بعرفات وكانت حواء طلبته وقصدته من جله فالتقيا بعرفات يوم عرفة فسمي ذلك الموضع عرفات. فلما انصرفا إلى منى قيل لآدم تمنَّ! فقال أتمنى المغفرة والرحمة. فسمي ذلك الموضع منى وغفر ذنبهما وقبل توبتهما. ثم انصرفا إلى أرض الهند.

قال مجاهد: حدثني ابن عباس أن آدم حج من أرض الهند أربعين حجة على رجليه. فقيل لمجاهد يا أبا الحجاج، ألا كان يركب. قال وأي شيء كان يحمله فوالله إن خطوته لمسيرة ثلاثة أيام.

وقال ابن عمر لما حج آدم عليه السلام البيت وقضى المناسك كلها تلقته الملائكة يهنئونه بالحج وقبول التوبة فقالوا: برّ حجك يا آدم فداخله من ذلك شيء فلما رأت الملائكة منه ذلك قالوا: يا آدم إنا قد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام فتقاصرت إلى آدم نفسه.

5 ـ [آدم وأصل الطيب والحجر الأسود]:

وقال أبو العالية: خرج آدم من الجنة ومعه عصا من شجرة الجنة وعلى رأسه تاج من شجر الجنة. فلما صار إلى الأرض يبس ذلك الإكليل وتحاتّ الورق فنبت منه أنواع الطيب فلذلك كان أصل كل طيب بالهند.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل آدم من الجنة ومعه طيب فزرع آدم شجر الهند في أوديتها وكان أصله من الجنة فامتلأ ما هنالك طيباً فمن ثم يؤتى بالطيب من الهند. وأصله من ريح آدم عليه السلام وريحه من ريح الجنة. وأنزل الله معه الحجر الأسود وكان أشد بياضاً من الثلج.

وعصا موسى عليه السلام وكانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى وقيل كانت من البان.

وروى سفيان عن منصور بن معمر عن ربعي بن خراش عن حذيفة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لما أهبط آدم من الجنة إلى أرض الهند وعليه ذلك الورق، الذي كان لباسه من الجنة فيبس وتطاير بأرض الهند فعبق شجر العود والصندل والمسك والعنبر والكافور من ذلك الورق، فقالوا: يا رسول الله المسك هو من الدواب أم من الشجر. قال أجل إنما هي دابة تشبه الغزال رعت من ذلك الشجر فصير الله المسك في سرتها فإذا رعت الربيع جعله الله مسكاً وتساقط فينتفع به الآدميون. قالوا يا رسول الله فأين يقع قال: قال لي جبريل في ثلاث كور لا يكون في شيء من الأرض إلا فيها أرض الهند وأرض السعدى وأرض التبت.

قالوا: يا رسول الله العنبر إنما هي دابة في البحر. قال أجل كانت هذه الدابة بأرض الهند ترعى في البر فبعث الله إليها جبريل عليه السلام فساقها وما معها فقذفها في البحر،

وهي أعظم ما تكون من الدواب غلظها ألف ذراع وإنما ترمي به كما ترمي البقرة إخثاءها فربما يخرج من جوفها العنبرة وزنها ألف رطل وخمسمائة رطل ونحو ذلك.

ثم إن آدم وجد ضرباناً في رأسه وجسده فشكا ذلك إلى الله تعالى فنزل عليه جبريل بشجرة الزيتون فأمره أن يأخذ ثمرها ويعصره. فقال إن في هذه الشجرة شفاء من كل داء إلا السام ودله جبريل عليه السلام على شجرة الإهليلج الأبيض والأسود والأصفر فقال له إن ربك يقرئك السلام ويقول لك: كل من هذه فإنك لن تتداوى أنت وذريتك بدواء أفضل منها. ففيها شفاء من كل داء إن بقي في جوفك لم تخف منه وإن خرج أخرج الداء كله وأبرأه فأكله آدم فبرىء.

6 ـ [آدم اللباس/ أول من نسج ولبس الصوف/ حواء أول من غزل]:

قال أهل الأخبار:

إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وأصاب جسده أذى الهواء وأحس به واشتكى وحشة بجسده وكان قد اعتاد هواء الجنة. فشكا ذلك إلى جبريل، فقال إنك تشكو العري فأنزل الله عليه ثمانية أزواج المذكورة في سورة الأنعام من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ثم أمره أن يذبح كبشاً منها فذبحه. ثم أخذ صوفه فغزلته حواء ونسجه آدم فجعل منه جبة لنفسه وجعل لحواء درعاً وخماراً فلبساه وبكيا على ما فاتهما من لباس الجنة. فحواء أول من غزلت وآدم أول من نسج ولبس الصوف.

عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ما تقول في حرفتي؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وما حرفتك؟

فقال: أنا رجل حائك.

قال: حرفتك حرفة أبينا آدم عليه السلام وكان أول من نسج آدم وكان جبريل يعلمه وآدم تلميذه ثلاثة أيام وإن الله عز وجل يحب حرفتك فإنها حرفة يحتاج إليها الأحياء والأموات فمن قال منكم القبيح فأبونا آدم خصمه ومن أنف منكم فقد أنف من آدم ومن لعنكم فقد لعن آدم ومن آذاكم فقد آذى آدم وهو خصمهم يوم القيامة فلا تخافوا وأبشروا فإن حرفتكم مباركة ويكون آدم قائدكم إلى الجنة.

وعن أبي أمامة الباهلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بلباس الصوف تعرفون به في الآخرة وإن النظر في الصوف ليورث القلب التفكر والتفكر يورث الحكمة والحكمة تجري في الجوف مجرى الدم، فمن كثر تفكره قل طمعه وكل من قل تفكره كثر طمعه وعظم بدنه وقسا قلبه والقلب القاسي بعيد من الله بعيد من الجنة قريب من النار.

7 ـ [آدم كائن يجوع: بداية العمل/ الشقاء بعد النعيم المقيم]:

قالوا: ثم إن آدم عليه الصلاة والسلام بعد ستر عورته اشتكى فقال له جبريل: ما الذي أصابك؟

فقال: أجد في نفسي قلقاً واضطراباً لا أجد إلى العبادة منه سبيلاً وإني أجد بين لحمي وجلدي دبيباً كدبيب النمل.

فقال له جبريل: ذلك يسمى الجوع. قال وكيف الخلاص من ذلك؟

قال: سوف أهديك إلى ذلك.

8 ـ [أصل النار والآلة]:

فغاب عنه ثم جاءه بثورين أحمرين والعلاة يعني السندان والمطرقة والمنفخة والكلبتين، ثم جاءه بشرر من جهنم فوقع في يد آدم فطار منه شرارة فوقعت في البحر فدخل جبريل إليها وأتى بها فدفعها إلى آدم فطارت منه أيضاً حتى فعل ذلك سبع مرات فذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن ناركم هذه جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم بعد أن غسلت بالماء سبع مرات.

فلما جاء بها في الثامنة نطقت النار فقالت: يا آدم إني لا أطيعك وإني منتقمة من عصاة أولادك يوم القيامة.

فقال جبريل: يا آدم إنها لن تطيعك ولكني أسجنها لك ولأولادك ليكون لك ولأولادك فيها المنافع فسجنها في الحجر والحديد. فذلك قوله تعالى: ﴿أفرايتم النار التي تورون أأنتم﴾ ويروى أن آدم لما أخذ النار احترقت يده فخلى عنها. فقال لجبريل ما لها تحرق يدي؟ قال: لأنك عصيت الله وإني لم أعصه.

9 ـ [آدم أول من حرث الأرض]:

ثم أمره جبريل باتخاذ آلة الحرث فهو أول من عمل الحديد.

ثم أتاه بصرَّة من حنطة فيها ثلاث حبات من الحنطة. فقال: يا آدم لـك حبتان ولحواء حبة. فلذلك صار للذكر مثل حظ الأنثيين وكان وزن الحبة مائة ألف درهم وثمانين ألف درهم. فقال آدم: ما أصنع بذلك كله؟

فقال: يا آدم خذها فإنها سبب سد جوعك وبها أخرجت من الجنة وبها تحيا في الدنيا وبها تلقى الفتنة أنت وأولادك إلى أن تقوم الساعة.

ثم أمره أن يشد الثورين ويكسر من الخشب ويضعه عليهما ففعل ذلك وجعل يحرث الأرض عليهما فهو أول من حرث الأرض.

ويكى الثوران على ما فاتهما من راحات الجنة فقطرت دموعهما على الأرض فنبت منها الجاورس. وبالا فنبت منه الحمص وراثا فنبت منه العدس. ثم كسر جبريل تلك الحبوب حتى كثرها. ثم بذرها فنبتت من ساعته. فقال آدم عليه الصلاة والسلام: آكله؟ فقال: لا، أصبر حتى يدرك. فلما سنبل وأفرك قال: آكله؟ قال: لا. وعلمه الحصاد.

فلما حصد قال: آكله؟ قال: لا.

وعلمه الدياس. فلما دامس قال آكله؟ قال: لا. وعلمه التنقية فلما نقاه قال آكله؟ قال: لا.

وجاءه بحجرين علمه الطحن. فلما طحنه قال آكله؟ قال: لا. وعلمه العجن.

ويقال إن آدم عليه الصلاة والسلام لما نخل دقيقه فأمره جبريل أن يبث النخالة في الأرض المستحصدة فنبت فيها الشعير.

فلما عجن قال: آكله، قال: لا. فأمره أن يحفر حفيرة ويضع الحطب فيها ويوقد عليها ناراً. ففعل ذلك ثم وضع عجينه عليه فخبز حتى جعله خبز ملة فهو أول من خبز.. فلما أخرجه؛ قال: آكله؟ قال: لا حتى يبرد. فلما برد أكله.

فلما أكله دمعت عينا آدم عليه السلام وقال ما هذا التعب والنصب. قال له هذا وعد الله الذي وعدك فذلك قوله تعالى: ﴿إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة

فتشقى﴾، أما آن لك أن تأكل من كد يمينك وعرق جبينك أنت وذريتك.

10 ـ [آدم كائن يحتاج إلى الشراب]:

فلما استوفى آدم من الطعام شكا من بطنه ولم يدر ما هو. فشكا ذلك إلى جبريل عليه السلام، فقال: ذلك العطش. قال: فبم أسكنه. فغاب عنه ثم عاد إليه ومعه المعول وقال له: احفر الأرض. فما زال يحفر حتى بلغ إلى ركبته فنبع الماء من تحت رجليه ماء زلالاً أبرد من الثلج وأحلى من العسل. وقال يا آدم اشرب منه شربة فشربها فاطمأن.

ثم إنه بعد ذلك وجد تشكياً أشد من الأول والثاني. فقال لجبريل ما هذا الذي أجده؟ قال لا أدري. فبعث الله إليه ملكاً ففتق قبله ودبره ولم يكن قبل ذلك الطعام مخرج فلما خرج منه ما آذاه ووجد ريحه بكى على ذلك سبعين سنة.

11 ـ [آدم وصناعة الحديد]:

قالوا: لما أنزل الله إلى آدم الحديد نظر إلى قضيب من حديد نابت على الجبل فقال هذا من هذا فجعل يكسر أشجاراً قد عتقت ويبست فأوقد على ذلك الحديد حتى ذاب.

وكان أول شيء ضرب منه مدية فكان يعمل بها في ضرب التنور الذي ورثه نوح عليه الصلاة والسلام وهو الذي فار بالعذاب بالهند.

قالوا: لما أهبط الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام أخرج معه من الجنة قطعة من ذهب فلذلك يبقى الذهب لا يبلى بالثرى ولا يصدأ من الندى ولا تنقصه الأرض ولا تأكله النار لأنه من الجنة حمل.

12 ـ [آدم وأصل الثمار]:

قيل إن الله تعالى زود آدم حين أهبطه إلى الأرض من الثمار ثلاثين نوعاً عشرة منها في القشور وعشرة لها نوى وعشرة لا قشور لها ولا نوى.

فأما التي هي في القشور فالجوز واللوز والفستق والبندق والخشخاش والبلوط والشاه بلوط والنارنج والرمان واللوز. وأما التي لها نوىً فالخوخ والمشمش والإجاص والعناب والفرسك والرطب والغبيراء والنبق والزعرور والمقل.

وأمـا التي لا قشر لها ولا نـوىً فالتفـاح والسفـرجـل والكمـثرى والعنب والتـوت والتـين والأترج والخرنوب والخيار والبطيخ.

وقال ابن جريج: أهبط الله تعالى آدم عليه السلام ومعـه آنية فيهـا بزر عـريشة من عنب وريحـانة فغـرس آدم العريش، فلما طلعت جـاء إبليس فسرق ثمرهـا. فقـال لـه آدم ويلك أخرجتني من الجنة ولا تريد أن تجعل لي رزقاً. فقـال له إن لي فيهـا حقاً. قـال وما حقـك. قال نشوُها ولكم سائرها.

وقـال ابن عباس: هبط آدم من الجنـة بثلاثـة أشياء الآسـة وهي سيدة ريـاحـين الـدنيـا وبالسنبلة وهي طعام أهل الدنيا وبالعجوة وهي سيدة ثمار الدنيا.

وروى ابن عبـاس وعائشـة وأبو هـريرة عن النبي صـلى الله عليـه وسلم أنـه قـال: «إن العجوة من غراس الجنة وفيها شفاء وإنها ترياق أول البكرة وعليكم بالتمر البرني فكلوه فإنـه يسبح في شجره ويستغفر لآكله».

13 ـ [آدم أول من ضرب النقود]:

وقال ابن عباس: لما هبط آدم إلى الأرض كان أول شيء أكله من الثمار التين.

وقال كعب: أول من ضرب الدينار والدرهم آدم وقال لا تصلح المعيشة إلا بهما.

14 ـ [آدم وبناء البيت الحرام]:

وقال وهب من منبه: إن آدم لما أهبط إلى الأرض ورأى سعتها ولم ير فيها أحداً غيره فقال يا رب أما لأرضك هذه من عامر يسبحك ويحمدك ويقدسك غيري.

قال الله تعالى: سأجعل فيها من ولدك من يسبحني ويحمدني ويقدسني وسأجعل فيها بيوتاً ترفع بذكري ويسبح فيها خلقي ويذكر فيها اسمي، وسأجعـل من ولدك يـا آدم من يعبدني حق عبادتي وسأجعل من تلك البيوت بيتاً أخصه بكرامتي وأوثره باسمي فأسميه بيتي وأنطقـه بعظمتي وعليه وضعت جلالي وأجعل ذلك البيت حرماً آمناً يحرم بحرمته ما حـوله ومـا فوقـه وما تحته، فمن حرمه بحرمته استـوجب بذلـك كرامتي ومن أخـاف أهله فيه فقـد خفر ذمتي وأباح حرمتي واستوجب بذلـك عذابي وعقـابي. وسأجعـل هذا البيت أول بيت وضـع ببطن مكة مباركاً يأتونه شعثاً غبراً ـ وعلى كل ضـامر يـأتين من كـل فج عميق ـ يـرجوه بـالتلبية

رجيجاً ويضجون بالبكاء ضجيجاً ويعجون بالتكبير عجيجاً. فمن اعتمره لا يريد غيره فقد وفد إليّ وزارني واستضافني فحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وأن يسعف كلاًّ بحاجته، يا آدم تعمره ما دمت حياً ثم تعمره الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن.

15 ـ [خلق ذرية آدم والميثاق]:

ثم إن الله تعالى مسح ظهر آدم بيده وأخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة كالذر بنعمان من عرفة قرية بمكة. ثم أخذ عليهم الميثاق وكلمهم ـ وقال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين.

وسئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله خلق آدم ومسح ظهره فاستخرج منه ذرية وقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون. فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: إن الله تعالى إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على ذلك فهو من أهل النار».

وقال وهب بن منبه رحمه الله: أوحى الله إلى آدم بعد ما تاب عليه: يا آدم إني أجمع لك العلم كله في أربع كلمات واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة فيما بينك وبين الناس.

فأما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئاً.
وأما التي لك فأجزيك بعملك أحوج ما تكون إليه.
وأما التي بيني وبينك فمنك الدعاء ومني الإجابة.
وأما التي بينك وبين الناس فإن ترضى لهم ما ترضى لنفسك.

16 ـ [الديك في الأرض نظير الملائكة في السماء]:

فقال آدم يا رب شغلت بطلب المعيشة والرزق عن التسبيح ولست أعرف ساعات التسبيح في أيام الدنيا. فأهبط الله تعالى إليه ديكاً فأسمعه أصوات الملائكة بالتسبيح فهو أول داجن اتخذه آدم من الخلق، فكان الديك إذا سمع التسبيح في السماء سبّح في الأرض فيسبح آدم بتسبيحه.

ويروى أن الله تعالى أوحى إلى آدم لما أراد أن يهبطه إلى الأرض: يا آدم إني مُنزِلك أنت وذريتك داراً مبنية على أربع قواعد: أما الأولى فإني أقطع ما تصلون وأما الثانية فإني أفرق ما تجمعون، وأما الثالثة فإني أخرب ما تبنون والرابعة أميت ما تلدون.

ولذلك قيل:

لِدوا للموتِ وابنوا لِلخرابِ   فكُلُّكُمْ يَصيرُ إلى ذَهَابِ

عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 30-35.

ـ نص عدد 8 عن الثعلبي رواية ابن سلام
«مجلس في قصة بلوقيا»:

أخبرنا أبو بكر محمد بن عبدالله الخزرقي بإسناده عن عبدالله بن سلّام قال:

كان في بني إسرائيل رجل يقال له أوشيا. وكان من علمائهم وكان كثير المال وكان إماماً لبني إسرائيل. وكان قد عرف نعت النبي عليه السلام وأمته في التوراة فخبأه وكتم عنهم.

وكان له ابن يقال له بلوقيا خليفة أبيه في بني إسرائيل وكان ذلك بعد سليمان.

فلما مات والده أوشيا وبقي بلوقيا والإمامة والقضاء في يده فتش يوماً خزائن والده فوجد فيها تابوتاً من حديد مقفلاً بقفل من حديد فسأل الخزان عن ذلك فقالوا لا ندري. فاحتال على القفل حتى فكه فإذا فيه صندوق من خشب الساج ففكه فإذا فيه أوراق فيها نعت النبي صلى الله عليه وأمته مختومة بالمسك ففكها وقرأ ما فيها على بني إسرائيل.

ثم إنه قال: الويل لك يا أبت من الله فيما كتبت وكتمت من الحق عن بني إسرائيل.

فرده إلى أهله فقال بنو إسرائيل يا بلوقيا لولا إنك إمامنا وكبيرنا لنبشنا قبره وأخرجناه منه وأحرقناه بالنار. فقال يا قوم لا ضير إنما تبع حظ نفسه وخسر دينه ودنياه. فألحقوا نعت النبي صلى الله عليه وسلم وأمته بالتوراة.

قال: وكانت أم بلوقيا من الأحياء فاستأذنها في الخروج إلى بلاد الشام وكانوا يومئذ ببلاد مصر. فقالت له وما تصنع بالشام؟ فقال أسأل عن محمد وأمته فلعل الله تعالى يرزقني الدخول في دينه. فأذنت له.

فبرز بلوقيا ليدخل بلاد الشام. فبينما هو يسير إذ انتهى إلى جزيرة من جزائر البحر فإذا هو بحيات كأمثال الإبل عظماً وفي الطول ما شاء الله وهن يقلن: لا إله إلا الله محمد رسول الله. فلما رأينه قلن له: أيها الخلق المخلوق من أنت وما اسمك؟ فقال اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل. فقلن وما إسرائيل؟ قال من ولد آدم. فقلن: سمعنا باسم آدم ولم نسمع باسم إسرائيل. قال: فقال لهم بلوقيا: أيتها الحيات من أنتن؟ فقلن نحن من حيات جهنم ونحن نعذب الكفار فيها يوم القيامة. قال بلوقيا وما تصنعن ههنا وكيف تعرفن محمداً؟

فقلن: إن جهنم تفور وتزفر في كل سنة مرتين فتلقينا إلى ههنا ثم نعود إليها. فشدة الحر من حرها في الصيف وشدة البرد من بردها في الشتاء. وليس في جهنم درك من دركاتها ولا باب من أبوابها ولا سرادق من سرادقاتها إلا وقد كتب الله عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. من أجل ذلك عرفنا محمداً صلى الله عليه وسلم.

قال بلوقيا: أيتها الحيات هل في جهنم مثلكن أو أكبر منكن؟

فقلن: إن في جهنم حيات تدخل إحدانا في أنف إحداهن وتخرج من فيها ولا تشعر بها لعظمها.

قال: فسلم بلوقيا عليهم ومضى حتى أتى جزيرة أخرى فإذا هو بحيات كأمثال الجذوع والسواري وعلى متن إحداهن حية صغيرة صفراء كلما مشت اجتمعت الحيات حولها فإذا نفخت صرن تحت الأرض خوفاً منها.

قال: فلما رأيتها ورأتني قالت: أيها الخلق المخلوق، من أنت وما اسمك؟

قلت: اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد إبراهيم الخليل. فاخبرني أيتها الحية من أنت؟

قالت أنا موكلة بالحيات واسمي تمليخا ولولا إني موكلة بهن لقتلن بني آدم كلهم في يوم واحد ولكني إذا صفرت صفرة واحدة وسمعن صوتي دخلن تحت الأرض. ولكن يا بلوقيا إن لقيت محمداً صلى الله عليه وسلم فأقرئه مني السلام.

ثم مضى بلوقيا إلى بلاد الشام فأتى ببيت المقدس وكان بها حبر من أحبارهم يسمى عفان الخير. فأتاه فسلم عليه، فقال له: يا بلوقيا ليس هذا زمان محمد ولا زمان أمته بينك وبينه قرون وسنون. ثم قال عفان الخير: يا بلوقيا أرني موضع الحية التي اسمها تمليخا فإن قدرت

أن أصيدها رجوت أن أنال معك ملكاً عظيماً ونحيا حياة طيبة إلى أن يبعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم فندخل في دينه، فمن حرص بلوقيا على الدخول في دين محمد صلى الله عليه قال: أنا أريك المكان.

فقام عفان وأخذ تابوتاً من حديد وعمل فيه قدحين من فضة في أحدهما خمر وفي الآخر لبن ثم سارا جميعاً حتى انتهيا إلى موضع الحية ففتحا باب التابوت وتنحيا فجاءت الحية تبغي الرائحة فدخلت التابوت فشربت اللبن والخمر فسكرت ونامت فقام عفان ودب إلى التابوت دبيباً خفيفاً فأغلق عليها باب التابوت وحصنه وأخذها ومرا جميعاً.

فلم يمرا بشجرة ولا نبت إلا كلّمها بإذن الله تعالى فمرا بشجرة يقال لها القرمل، فقالت يا عفان من يأخذني ويقطعني ويدقني ويعصر مائي ودهني ويطلي به قدميه، فإنه يخوض البحار السبعة فلا تبتل قدماه ولا يغرق.

فقال عفان إياك له طالبت. ثم إنه قطع تلك الشجرة فدقها وعصر ماءها وأخرج دهنها وجعله في كوز ثم خلى عن الحية فطارت بين السماء والأرض وهي تقول: يا بني آدم ما أجرأكم على ربكم ولن تصلوا إلى ما تريدون. قال فذهبت الحية.

فسار عفان وبلوقيا إلى البحر فطليا أقدامهما ثم دخلا في اليم ومشيا في الماء كأنما كانا يمشيان على الأرض حتى قطعا البحر الأول ثم الثاني فإذا هما بجبل في وسط البحر ليس بعالٍ ولا متدانٍ ترابه كالمسك عليه غمام أبيض وفيه كهف وفي الكهف سرير من ذهب وعلى السرير شاب مستلقٍ على قفاه ذو وفرة واضع يده اليمنى على صدره والشمال على بطنه كالنائم وليس بنائم وهو ميت وعلى رأسه تنين وخاتمه بالشمال. وكان هذا سليمان بن داود عليه السلام وكان ملكه في خاتمه وكان خاتمه من ذهب وفصه من ياقوت أحمر مربع مكتوب عليه أربعة أسطر في كل سطر اسم الله الأعظم وكان عند عفان علم من الكتاب فقال بلوقيا: من هذا الميت يا عفان؟ فقال هذا سليمان بن داود نريد أن نأخذ خاتمه ونملك ملكه ونرجو الحياة إلى أن يبعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم.

فقال بلوقيا: أليس قد سأل ربه فقال رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي فأعطاه إياه على ما سأل ولا ينال ملك سليمان إلى يوم القيامة لدعائه؟

فقال عفان يا بلوقيا إسكت إن الله معنا ومعنا اسم الله الأعظم ولكن أنت يا بلوقيا إقرأ التوراة فتقدم بلوقيا لينزع الخاتم من يد سليمان من إصبعه فقال التنين ما أجرأك على

ربك إن غلبتنا بأسماء الله تعالى فنحن نغلبك بقدرة الله تعالى.

قال فكلما نفخ التنين ذكر بلوقيا اسم الله تعالى فلم تعمل نفخات التنين فيهما شيئاً ودنا عفان من السرير لينزع الخاتم من إصبعه فاشتغل بلوقيا بالنظر إلى نزول جبريل عليه السلام من السماء فلما نزل صاح بهما صيحة ارتجت الأرض والجبال وتزلزلت منها فاختلطت مياه البحار وهاجت والتطمت حتى صار كل عذب مالحاً من شدة صيحته، وسقط عفان على وجهه وسقط بلوقيا على وجهه ونفخ التنين فخرج من بطنه شعلة كأنها البرق الخاطف واحترق عفان وعادت نفخته في البحر. فما مرت النفخة بشيء إلا أحرقته ولا بماء إلا سخنته وأغلته.

وإن بلوقيا كلما رأى العذاب ذكر اسم الله الأعظم فلم ينله مكروه. ثم تراءى جبريل عليه السلام في صورة رجل فقال له: يا ابن آدم ما أجرأك على الله فقال له بلوقيا من أنت يرحمك الله؟ فقال له أنا جبريل أمين رب العالمين، فقال بلوقيا: يا جبريل إنما خرجت حباً لمحمد صلى الله عليه وسلم ودينه ولم أقصد الخطأ ولم أتعمده. قال: فبذلك نجوت.

ثم صعد جبريل عليه السلام إلى السماء ومضى بلوقيا فطلى قدميه بذلك الدهن فضل الطريق الذي جاء منه وأخذ في طريق أخرى.

[في الجنة؟]:

فسار ومضى ستة أبحر ووقع في السابع فإذا هو بجزيرة من ذهب حشيشها الورس والزعفران وأشجارها الزيتون والنخل والرمان. فقال بلوقيا ما أشبه هذا المكان بالجنة على ما وصفت.

قال: فدنا بلوقيا من بعض الشجر فتناول من ثمرها فقالت الشجرة يا خاطىء يا ابن الخاطىء لا تأخذ مني شيئاً. فبقي متعجباً.

[مع الجن]:

وإذا بحذاء الشجرة قوم يتراكضون وبيديهم سيوف مسلولة وهم يتناوشون بعضهم بعضاً بالضرب والطعن. فلما رأوا بلوقيا أحاطوا به وأحدقوا من ورائه وهموا به سوءاً فذكر بلوقيا اسم الله فتعجبوا منه وهابوه وأغمدوا سيوفهم وقالوا بأجمعهم لا إله إلا الله محمد رسول الله. ثم قالوا له من أنت يا عبدالله؟ فقال أنا من بني آدم فقالوا ما اسمك؟ قال اسمي

بلوقيا وأنا من بني إسرائيل. فقالوا نعرف آدم ولانعرف إسرائيل فما الذي أوقعك إلينا، فقال إني خرجت في طلب نبي يسمى محمداً صلى الله عليه وسلم وإني قد ضللت الطريق الذي أردته ورأيت من الأهوال كذا وكذا، فقالوا: يا بلوقيا نحن من الجن المؤمنين ونحن مع ملائكة الله في السماء ثم نزلنا إلى الأرض وقاتلنا كفرة الجن، نحن ههنا مقيمون نغزوهم ونجاهدهم إلى يوم القيامة. ولسنا نموت إلى يوم القيامة وأنت تصير معنا.

فقال بلوقيا لملك الجن وكان اسمه صخراً. يا صخر أخبرني عن خلق الجن كيف كان؟

[كيفية خلق الجن]:

قال: لما خلق الله تعالى جهنم خلق لها سبعة أبواب وسبعة ألسنة وخلق منها خلقين خلقاً في سمائه سماه جبليت وخلقاً في أرضه سماه تمليت، فأما جبليت، فإنه خلق في صورة أسد وتمليت في صورة ذئب، وجعل الأسد ذكراً والذئب أنثى وجعل طول كل واحد منهما مسيرة خمسمائة عام وجعل ذنب الذئب بمنزلة ذنب العقرب وذنب الأسد بمنزلة ذنب الحية، وأمرهما أن ينتفضا في النار انتفاضة. فسقط من ذنب الذئب عقرب ومن ذنب الأسد حية. فحيات جهنم وعقاربها من ذلك.

ثم أمرهما أن يتناكحا فحملت الذئب من الأسد فولت سبع بنين وسبع بنات فأوحى الله إليهم أن يزوجوا البنين من البنات كما أمر آدم فستة من البنين أطاعوا وواحد لم يطع ولم يتزوج فلعنه أبوه وهو إبليس وكان اسمه الحارث وكنيته أبو مرة. فهذا أول خلق الجان يا بلوقيا، وإن دوابنا لا تثبت مع الإنس ولكنني أجلل فرسي وأبرقعه حتى لا يعرف من راكبه وأركب عليه على اسم الله تعالى. فإذا انتهيت إلى أقصى أعمالي على ساحل بحر كذا وكذا فإذا أنت بشيخ وشاب ومشايخ معهما فإنك ستلقاهما هناك فادفع الفرس إليهما وامش في حفظ الله راشداً.

[الرحلة على فرس الجن]:

فركب بلوقيا على ذلك الفرس حتى انتهى إليهم فسلم على الشيخ والشاب ونزل عن الفرس ودفعها إليهما، وكان قد فصل من عند ملك الجن عند الغداة وبلغ إليهما نصف النهار فقالا له: يا بلوقيا منذ كم فارقت الملك؟ قال فارقته من غدوة قالا ما أسرع ما جئت قد أتعبت فرسنا. فقال بلوقيا ما مددت إليه يداً ولا حركت عليه رجلاً ولم أركضه ركضاً.

قالا: بلى ولكن فرسنا أحس بك وبمنزلتك وثقلك فطار ما بين السماء والأرض ليريح نفسه منك فكم تراه جاب بك؟ قال خمس فراسخ أو أكثر. قالا: بل جاب بك في هذه المدة مسيرة مائة وعشرين سنة وكان يطير بك بين السماء والأرض حول الدنيا دون قاف وأنت لا تعلم. قال فحلوا عنه السرج واللجام والبرقع فإذا العرق يقطر ويسيل من كل شعرة منه وله جناحان انقضا وتكسرا من كثرة الطيران والدوران والإعياء والكلال، قال بلوقيا هذا والله عجيب فقالوا عجائب الله لا تنقضي. ثم سلّم عليهما فمضى فركب اليم.

[مع ملك الليل وملك النهار]:

فبينما هو يسير إذ رأى ملكاً إحدى يديه بالمشرق، الأخرى بالمغرب وهو يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله فسلم عليه بلوقيا. فقال له الملك من أنت أيها الخلق المخلوق؟ قال: أنا بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد آدم. ثم قال له بلوقيا: أيها الملك ما اسمك؟ قال اسمي يوحاييل وأنا ملك موكل بظلمة الليل وضوء النهار. قال فما بال يديك مبسوطتين؟ قال في يدي اليمنى ضوء النهار وفي اليد اليسرى ظلمة الليل، ولو سبق النهار الليل أضاءت السموات والأرض ولم يكن الليل أبداً ولو سبقت الظلمة لأظلمت السماوات والأرض ولم يكن ضوء أبداً.

وبين يدي لوح معلق فيه سطران سطر أبيض وسطر أسود فإذا رأيت السواد ينقص نقصت الظلمة وإذا رأيت السواد يزداد زدت الظلمة وإذا رأيت السطر الأبيض يزداد زدت النهار وإذا انتقص نقصت فلذلك الليل في الشتاء أطول من النهار والنهار أقصر وفي الصيف النهار أطول والليل أقصر.

[مع ملك الريح]:

ثم سلم بلوقيا ومضى فإذا هو بملك آخر قائم يده اليمنى في السماء ويده اليسرى في الأرض وقدماه تحت الثرى وهو يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله.

فسلم عليه بلوقيا فقال له الملك من أنت وما اسمك؟ قال اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل وإسرائيل من ولد آدم، ثم قال بلوقيا، ما اسمك؟ قال مخاييل. قال فما بالي أرى يمينك في السماء وشمالك في الماء؟ قال أحبس الريح بيميني والماء بشمالي ولو رفعت شمالي عن الماء لزخرت البحار كلها في ساعة واحدة وتلاطمت بإذن الله وأغرقت الدنيا ومن عليها

ويدي اليمنى في الهواء أحبس الريح عن ولد آدم لأن في السماء ريحاً تسمى الهائمة ولو أرسلتها لنسفت من في السماء ومن في الأرض.

[مع الملائكة الأربعة الشفعاء]:

قال فسلم بلوقيا ومضى فإذا هو بأربعة من الملائكة أحدهم رأسه كرأس الثور والآخر كرأس النسر والثالث رأسه كرأس الأسد والرابع رأسه كرأس الإنسان.

فأما الملك الذي رأس كرأس الثور، فإنه يقول أللهم ارحم البهائم ولا تعذبها وأرفع عنها برد الشتاء وحر الصيف واجعل في قلوب بني آدم لها الرأفة والرحمة كيلا يكيدوهن ولا يكلفوهن فوق طاقتهن واجعلني من أهل شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

وأما الذي رأسه كرأس النسر فيقول أللهم ارحم الطيور وارفع عنها برد الشتاء وحر الصيف واجعلني من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلّم يوم القيامة.

وأما الذي رأسه كرأس الأسد فيقول أللهم أرحم السباع ولا تعذبها ويدفع عنها حر الصيف وبرد الشتاء وأجعلني من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

[عند جبل قاف]:

ومضى بلوقيا حتى انتهى إلى جبل قاف فإذا هو بملك قائم على جبل قاف. وإن جبل قاف محيط بالدنيا من ياقوتة خضراء وذلك قوله تعالى: (قٓ والقرآن المجيد). فسلم بلوقيا على الملك فقال له الملك: من أنت؟ قال أنا بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من ولد آدم. فقال له الملك وأين تريد؟ قال خرجت في طلب نبي من العرب يقال له محمد ولست أرى أثره ولا أدري بأي بلاد أنا.

فقال له الملك: لا إله إلا الله محمد رسول الله قد أمرنا بالصلاة على محمد. فقال بلوقيا: أيها الملك ما اسمك؟ قال اسمي حزقيائيل. قال: وما تصنع ههنا؟ قال أنا أمين الله على جبل قاف - وفي يده وتر مرة يعقده ومرة يحله وعروق الأرض كلها مشدودة عليه. والوتر في كفه - قال: فإذا أراد الله أن يضيق على عباده أمرني أن أمد الوتر وأعقده وأوثق عروق الأرض فتضيق الدنيا على العباد، وإذا أراد الله أن يوسع عليهم أمرني أن أرخي الوتر فأفتق عروق الأرض فتتسع الدنيا على العباد وإذا أراد الله أن يخوف قوماً أمرني أن أحرق عروق

تلك الأرض فمن أجل ذلك موضع يهتز وموضع لا يهتز وموضع يتزلزل وموضع لا يتزلزل.

[التعرف على صورة الكون]:

قال بلوقيا: أيها الملك ما وراء قاف؟ قال: وراء قاف أربعون دنيا غير الدنيا التي جئت منها في كل دنيا أربعمائة ألف باب وفي كل باب أربعمائة ألف ضعف مثل الدنيا التي جئت منها وليست فيها ظلمة بل كلها نور أرضها ذهب عليها حجب من نور وسكانها الملائكة لا يعرفون آدم ولا إبليس ولا جهنم وهم يقولون: لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ألهموا ولذلك خلقوا وبه أمروا إلى يوم القيامة.

قال بلوقيا: فما وراءهم أيها الملك؟ قال: حجب ووراء الحجب علم الله وقدرته.

قال بلوقيا: أخبرني أيها الملك على أي شيء هذا الجبل موضوع؟

قال: بين قرني ثور واسمه بهموت وهو أبيض رأسه بالمشرق ومؤخره بالمغرب بين قرنيه مسيرة ثلاثين ألف سنة وهو ساجد لربه تعالى على صخرة بيضاء.

قال بلوقيا: أيها الملك كم الأرضون وكم البحار؟
قال: الأرضون سبع والبحار سبع.
قال: فجهنم أين هي؟ قال تحت الأرض السابعة...

[قرب الحجاب]:

فسلم عليه بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى حجاب طرفه في السماء وأسفله في الماء عليه باب مقفل وعلى القفل خاتم من نور وعلى الباب ملكان أحدهما رأسه كرأس الثور والآخر رأسه كرأس الكبش وبدنه كبدن الثور وهما يقولان لا إله إلا الله محمد رسول الله.

فسلم عليهما بلوقيا فردا عليهما السلام وقالا لبلوقيا أيها الخلق المخلوق من أنت وما اسمك؟ قال: اسمي بلوقيا وأنا من بني إسرائيل من وُلْد آدم. فقالا لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه أسماء ما عرفناها. قال: كيف تعرفون محمداً وما تعرفون آدم ومحمد من نسله. فقالا هكذا خلقنا وبهذا أمرنا ولم نسمع باسم آدم وإسرائيل. فقال بلوقيا افتحا لي الباب حتى أجوز. فقالا لا نحسن فتحه وإن لله ملكا في السماء اسمه جبريل عسى أن يقدر على فتحه. فدعا بلوقيا ربه. قال فأمر الله تعالى جبريل فنزل إليه وفتح

له. ثم قال له: يا ابن آدم ما أجراك على الله.

[عند مرج البحرين]:

ثم جاز بلوقيا حتى انتهى إلى بحرين بحر مالح وبحر عذب فرأى بينهما حاجزاً وفي البحر المالح جبلاً من ذهب وفي البحر العذب جبلاً من فضة وبينهما ملك على صورة النملة ومعه ملائكة على تلك الصورة. فسلم عليهم بلوقيا. فردوا عليه السلام وقالوا: من أين؟ فأخبرهم بقصته. ثم قال لهم بلوقيا: من أنتم؟ قالوا هذا كنز الله في الأرض فكل ذهب يظهر في الأرض من هذا الجبل الأحمر وكل ماء في الدنيا من ماء عذب أو ملح إنما هو من ماء هذين البحرين وماؤهما إنما يجيء من تحت العرش من قبل أن يخلق الله الملائكة. والجبلُ الأبيض من فضة وهو كنز الله وكل فضة في الدنيا ومعدن من فضة فمن عروق هذا الجبل.

ثم سلم بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى بحر عظيم فإذا هو بحيتان كثيرة عظيمة قد اجتمعت وحوت عظيم يقضي بين الحيتان. فلما نظر إلى بلوقيا قال لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فسلم عليه بلوقيا ثم قال له: من أنت؟ فأخبره بحاله وأنه خرج يطلب النبي صلى الله عليه وسلم. فردّ عليه السلام ثم قال له: يا بلوقيا إن لقيت محمداً فأقرئه مني السلام، فقال بلوقيا نعم إن شاء الله تعالى. ثم إنه قال: أيتها الحيتان إني جائع عطشان وماء هذا البحر مالح وما أجد ما آكل وما أشرب. قال: فقال الحوت الأعظم: يا بلوقيا سأطعمك طعاماً إذا أكلته تسير أربعين سنة لا تعيا ولا تنام ولا تجوع ولا تعطش فأطعمه ذلك الحوت قرصاً أبيض فأكله.

[مع إسرافيل وميكائيل وجبريل وعزرائيل]:

ومضى حتى بلغ العمران ومن قبل أن يبلغه رأى شاباً يجري على الماء كأنه البدر. فقال له بلوقيا: من أنت؟ فقال: سل الذي خلفي. فسار بلوقيا يوماً وليلة فإذا هو بآخر يمر على الماء ضوؤه كضوء القمر فقال له بلوقيا: من أنت؟ قال: سل الذي خلفي.

فسار بلوقيا يوماً وليلة هو بثالث كأنه القمر يلوح في آخر الشمس. فقال له بلوقيا: أنشدك الله إلا ما وقفت علي فوقف. وقال لبلوقيا: لماذا تستحلفني. قال: خشيت أن تفوتني كما صدر من أصحابك الماضيين. ثم قال له: من كان الأول. قال: إسرافيل صاحب الصور والثاني ميكائيل صاحب المطر وأرزاق العباد والثالث جبريل أمين الله تعالى. فقال له

بلوقيا: فماذا تصنعون في هذا اليم. قال حية من حيات البحر قد آذت سكانه فدعوا عليها فاستجاب الله دعاءهم وإنا أمرنا أن نسوقها إلى جهنم ليعذب الله بها الكفار يوم القيامة. قال بلوقيا: كم طولها وكم عرضها. قال: طولها مسيرة ثلاثين سنة وعرضها مسيرة عشرين سنة.

فقال بلوقيا أيكون في جهنم مثل هذه الحية أو أكبر منها؟ قال: نعم، إن في جهنم من الحيات ما تدخل هذه الحية في أنف إحداها ولا تشعر بها وتخرج من فيها ولا تشعر بها من عظم خلقها.

[مع صالح]:

قال فسلم بلوقيا ومضى إلى جزيرة أخرى فإذا هو بغلام أبيض أمرد بين قبرين فسلم عليه بلوقيا وقال له: يا شاب من أنت وما اسمك؟ قال: اسمي صالح. قال فما هذان القبران قال: أحدهما قبر أبي والآخر قبر أمي وكانا صالحين فماتا ههنا وأنا عند قبرهما حتى أموت.

[مع طائر الجنة والخِضر]:

فسلم عليه بلوقيا ومضى حتى انتهى إلى جزيرة فإذا هو بشجرة عظيمة عليها طائر واقف رأسه من ذهب وعيناه من ياقوت ومنقاره من لؤلؤ ويداه من زعفران وقوائمه من زمرد وإذا مائدة موضوعة تحت الشجرة وعليها طعام وحوت مشوي فسلم عليه بلوقيا فرد الطائر عليه السلام. فقال له بلوقيا: من أنت أيها الطائر؟ قال: أنا من طيور الجنة وإن الله تعالى قد بعثني إلى آدم بهذه المائدة لما أهبط من الجنة وإني كنت معه حين لقي حواء وأباح الله له الأكل وأنا ههنا من لدن ذلك الوقت فكل غريب وعابر سبيل من عباد الله الصالحين يمر بها يأكل منها وأنا أمين الله عليها إلى يوم القيامة. فقال بلوقيا: ولا تتغير ولا تنقص، فقال: طعام الجنة لا يتغير ولا ينقص. قال بلوقيا: أفآكل منها. قال: كل، فأكل حاجته ثم قال له: أيها الطائر وهل معك أحد؟ فقال: معي أبو العباس يأتيني أحياناً. قال: ومن أبو العباس؟ قال: الخضر عليه السلام. فلما ذكر الخضر إذا به أقبل وعليه ثياب بيض. فما خطا خطوة إلا نبت الحشيش تحت قدميه.

قال: فسلم على بلوقيا وسأله عن حاله فقال بلوقيا: طالت غيبتي وأريد الرجوع إلى أمي. فقال الخضر: بينك وبين أمك مسيرة خمسمائة عام وأنا أردك إليها في مسيرة خمسمائة

شهر. فقال الطائر: إن كان بينك وبينها مسيرة خمسمائة سنة فأنا أردك إليها في مسيرة خمسمائة يوم. فقال الخضر عليه السلام: فأنا أردك إليها في ساعة واحد. ثم قال: غمّض عينيك! فغمضهما. ثم قال له: افتح عينيك. ففتحهما، فإذا هو جالس عند أمه فسألها من جاء بي إليك؟ قالت طير أبيض يطير بك بين السماء والأرض فوضعك قدامي.

ثم إن بلوقيا حدث بني إسرائيل بما رأى من العجائب والأخبار فأثبتوها وكتبوها إلى يومنا هذا. فهذا ما كان من تحديث بلوقيا وما رأى من العجائب في البحر والبر سهلاً وجبلاً.

الثعلبي: عرائس المجالس، من ص 315 إلى ص 322.

ـ نص عدد 9 ذو القرنين والخضر وعين الحياة:

الرواية الأولى من قصة ذي القرنين: باب في دخول ذي القرنين الظلمات مما يلي القطب الشمالي لطلب عين الحياة.

روي عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، أنه قال: كان ذو القرنين قد ملك ما بين المشرق والمغرب وكان له خليل من الملائكة اسمه رفائيل يأتيه ويزوره. وبينما هما ذات يوم يتحدثان قال له ذو القرنين: يا رفائيل حدثني عن عبادتكم في السماء. فبكى وقال: يا ذا القرنين وأين عبادتكم عند عبادتنا. إن في السماء من الملائكة من هو قائم لا يجلس أبداً ومن هو ساجد لا يرفع رأسه أبداً ومن هو راكع لا يستوي قائماً أبداً يقول: سبحان القدوس رب الملائكة والروح ربنا ما عبدناك حق عبادتك.

فبكى ذو القرنين بكاءً شديداً ثم قال: إني أحب أن أعيش فأبلغ من عبادة ربي حق عبادته.

فقال رفائيل: أوتحب ذلك يا ذا القرنين؟

قال: نعم.

قال رفائيل: فإن لله عيناً في الأرض تسمى عين الحياة فمما منَّ الله عز وجل أن من يشرب منها شربة لا يموت أبداً حتى يكون هو الذي يسأل ربه الموت.

فقال له ذو القرنين: هل تعلمون أنتم موضع تلك العين؟

فقال: لا، غير أنا نتحدث في السماء أن لله في الأرض ظلمة لا يطؤها إنس ولا جان فنحن نظن أن تلك العين في تلك الظلمة.

فجمع ذو القرنين علماء أهل الأرض وأهل دراسة الكتب وآثار النبوة فقال لهم: أخبروني هل وجدتم فيما قرأتم من كتب الله تعالى وما جاءكم من الأحاديث وسألتم من كان قبلكم من العلماء أن الله وضع في الأرض عيناً سماها عين الحياة؟

فقالت العلماء: لا، فقال عالم من العلماء: إني قرأت وصية آدم عليه السلام فوجدت فيها أن الله خلق في الأرض ظلمة لم يطأها إنس ولا جان ووضع فيها عين الخلد، فقال ذو القرنين: أين وجدتها؟

قال: وجدتها في الأرض التي على قرن الشمس.

فبعث إليها ذو القرنين وحشد إليها الفقهاء والأشراف من الناس والملوك. ثم صار يطلب مغرب الشمس. فسار اثنتي عشرة سنة إلى أن بلغ طرف الظلمة فإذا هي مثل الدخان وليست كظلمة الليل. فعسكر هنالك ثم جمع علماء عسكره فقال: إني أريد أن أسلك هذه الظلمة.

فقالت العلماء: أيها الملك إن من كان قبلك من الملوك والأنبياء لم يطأوا هذه الأرض فلا تطأها فإنا نخاف أن ينفتح عليك أمر تكرهه ويكون فيه فساد الأرض ومن عليها. فقال: لا بد من أن أسلكها.

فقالوا: أيها الملك كف عن هذه الظلمة ولا تطلبها فإنا لو نعلم أنك إن طلبتها ظفرت بما تريد ولم يسخط الله علينا لاتبعناك، ولكنا نخاف من الله تعالى فساداً في الأرض ومن عليها.

فقال: لا بد من أن أسلكها.

فقالت العلماء: شأنك بها.

فقال ذو القرنين: أي الدواب بالليل أبصر؟ قالوا: الخيل.

قال: وأي الخيل بالليل أبصر؟ قالوا: الإناث.

قال: وأي الإناث أبصر؟ قالوا: البكارى.

قال فأرسل ذو القرنين فجمع ستة آلاف فرس أنثى أبكاراً ثم انتخب من عسكره أهل الجلد والعقل ستة آلاف رجل فدفع لكل رجل منها فرساً وعقد راية للخضر عليه السلام وجعله مقدمته في ألفين وبقي ذو القرنين في أربعة آلاف رجل.

وقال ذو القرنين لبقية عسكره: لا تبرحوا من معسكركم هذا إلى اثنتي عشرة سنة، فإن

نحن رجعنا إليكم وإلا فارجعوا إلى بلادكم.

فقال الخضر: إنا نسلك ظلمة ولا ندري كم السير فيها ولا يبصر بعضنا بعضاً وكيف نصنع بالضلال إذا أصابنا؟

فدفع ذو القرنين إلى الخضر عليه السلام خرزة حمراء وقال له: حيث يصيبكم الضلال فاطرح هذه في الأرض فإذا صاحت فليرجع إليها أهل الضلال أين صاحت.

قال: فسار الخضر بين يدي ذي القرنين يرتحل الخضر ويحط ذو القرنين.

فبينما الخضر عليه السلام يسير إذ عرض له واد فظن أن العين في الوادي وألقي في قلبه ذلك فقام على شفير الوادي ومكث طويلاً ثم أجابته الخرزة فطلب صوتها فانتهى إليها فإذا هي على جانب العين فنزع الخضر ثيابه ثم دخل العين فإذا ماؤها أشد بياضاً من اللبن وأحلى من الشهد. فشرب واغتسل وتوضأ ولبس ثيابه. ثم إنه رمى الخرزة نحو أصحابه فوقعت وصاحت. فرجع الخضر إلى صوتها وإلى أصحابه فركب وقال لأصحابه سيروا على اسم الله.

وإن ذي القرنين مر فأخطأ الوادي فسلكوا تلك الظلمة في أربعين يوماً. ثم إنهم خرجوا إلى ضوء ليس كضوء شمس ولا قمر والأرض حمراء رملة خشخاشية فإذا هم بقصر مبني في تلك الأرض طوله فرسخ في فرسخ على باب. فنزل ذو القرنين بعسكره. ثم إنه خرج وحده حتى دخل القصر فإذا حديدة قد وضع طرفاها على جانب القصر من ههنا وههنا وإذا طائر أسود يشبه الخطاف مزموماً بأنفه إلى الحديدة معلقاً بين السماء والأرض. فلما سمع الطائر خشخشة ذي القرنين قال: من هذا؟ قال: أنا ذو القرنين.

فقال الطائر: يا ذا القرنين: ما كفاك ما ورائي حتى وصلت إليّ! ثم قال: يا ذا القرنين حدثني!

قال: سل!

فقال: هل كثر بناء الجص والآجر في الأرض؟

قال: نعم.

قال: فانتفض الطائر انتفاضة ثم انتفخ فبلغ ثلث الحديدة.

ثم قال: يا ذا القرنين: هل كثرت شهادة الزور في الأرض؟ قال: نعم.

قال: فانتفض الطائر ثم انتفخ حتى ملأ الحديدة وسد ما بين جدران القصر بحيث رأى

ذو القرنين ذلك ففرق فرقاً شديداً.

فقال الطائر: لا تخف! حدثني! قال: سل.

قال: هل ترك الناس شهادة أن لا إله إلا الله بعد؟ قال: لا.

فانضم الطائر إلى ثلثه.

ثم قال: يا ذا القرنين على ترك الناس غسل الجنابة بعد؟ قال: لا. فعاد الطائر كما كان.

ثم قال: يا ذا القرنين: اسلك هذه الدرج درجة درجة إلى أعلى القصر.

فسلكها ذو القرنين وهو خائف وجل لا يدري على ما يهجم حتى استوى على صدر الدرج. فإذا سطح ممدود عليه صورة شاب قائم وعليه ثياب بيض رافعاً وجهه إلى السماء واضعاً يده على فيه.

فلما سمع خشخشة ذي القرنين، قال: من هذا؟

قال: أنا ذو القرنين.

قال: يا ذا القرنين إن الساعة قد قربت وإني منتصر أمر ربي يأمرني أن أنفخ في الصور.

ثم إن صاحب الصور أخذ شيئاً من بين يديه كأنه حجر فقال: يا ذا القرنين، خذ هذا، فإن شبع هذا شبعت وإن جاع هذا جعت.

فأخذ ذو القرنين الحجر ونزل حتى أتى إلى أصحابه فحدثهم بأمر الطائر وما قاله له وما أورده عليه وما قاله له صاحب الصور. ثم جمع علماء عسكره وقال: أخبروني ما هذا الحجر وما أمره؟

فقالوا: أيها الملك أخبرنا ما قال لك صاحب الصور!

فقال ذو القرنين: إنه قال إن شبع هذا شبعت وإن جاع جعت.

فوضعت العلماء ذلك الحجر في كفة الميزان وأخذوا حجراً مثله وضعوه في الكفة الأخرى ثم رفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل فوضعوا معه آخر ورفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل فوضعوا معه آخر ورفعوا الميزان فإذا الذي جاء به ذو القرنين أثقل.

فما زالوا يضعون حجراً بعد حجر حتى وضعوا ألف حجر. ثم رفعوا الميزان فمال بالألف جميعاً.

فقالت العلماء: انقطع علمنا دون هذا لا نعرف أسحر هذا أم علم لا نعلمه.

فقال الخضر عليه السلام وكان واقفاً: أنا أعلم علمه. فأخذ الخضر عليه السلام بيده ثم أخذ الحجر الذي جاء به ذو القرنين فوضعه في إحدى الكفتين وأخذ حجراً من تلك الحجارة فوضعه في الكفة الأخرى، ثم أخذ كفاً من تراب فوضعه على الحجر الذي جاء به ذو القرنين. ثم رفع الميزان فاستوى. فخرت العلماء سجداً لله تعالى وقالوا: سبحان الله هذا علم لم يبلغه علمنا والله لقد وضعنا ألف حجر فما استقل به.

فقال الخضر عليه السلام: أيها الملك إن سلطان الله عز وجل قاهر لخلقه وأمره نافذ فيهم وحكمه جارٍ عليهم وإن الله ابتلى خلقه بعضهم ببعض فابتلى العالم بالعالم والجاهل بالجاهل والجاهل بالعالم، والعالم وبالجاهل وإنه ابتلاني بك وابتلاك بي.

فقال ذو القرنين: صدقت فأخبرني ما هذا الحجر؟

فقال الخضر: أيها الملك هذا مثل ضربه لك صاحب الصور. إن الله تعالى مكّن لك في الأرض فأعطاك منها ما لم يعط أحداً من خلقه وأوطأك منها ما لم يوطىء لأحد من خلقه فلم تشبع وآتيت نفسك شرهها حتى بلغت من سلطان الله ما لم يطأه إنس ولا جان. فهذا مثل ضربه لك صاحب الصور. ابن آدم لا يشبع حتى يحثى عليه التراب إلاّ يملأ جوفه إلى التراب.

فبكى ذو القرنين ثم قال: صدقت يا خضر في ضرب هذا المثل لا جرم لا طلبت أثراً في البلاد بعد مسيري هذا حتى أموت.

ثم إنه انصرف راجعاً حتى إذا كان في وسط الظلمة وطىء الوادي الذي فيه الزبرجد فقال من معه لما سمعوا خشخشة تحت دوابهم: ما هذا الذي تحتنا أيها الملك؟

فقال ذو القرنين: خذوا منه فإن من أخذ منه ندم ومن تركه ندم. فمنهم من أخذ منه شيئاً ومنهم من تركه.

فلما خرجوا من الظلمة ونظروا إذا هو زبرجد فندم الآخذ والتارك.

قال: فقال صلى الله عليه وسلم: «رحم الله أخي ذا القرنين لو ظفر بوادي الزبرجد في مبدأ أمره ما ترك منه شيئاً حتى كان يخرجه إلى الناس لأنه كان راغباً في الدنيا لكنه ظفر وهو زاهد في الدنيا لا حاجة له فيها.

ثم إنه رجع إلى العراق وملك ملوك الطوائف كلها ومات في طريقه قبل وصوله بشهر.

وقال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه إنه رجع إلى دومة الجندل وكانت منزله فأقام بها حتى مات. قالوا وكان عمره ستاً وثلاثين سنة وكان له سبع عشرة سنة وكان قبل داراً في أول السنة الثالثة من ملكه. فلما مات حمل إلى أمه بالإسكندرية ودفن هناك.

قالوا فلما مات الإسكندر عرض الملك على ابنه إسكندروس من بعده فأبى واختار النسك والعبادة فملكت اليونانية عليهم فيما قيل بطليمون بن لوسوع وكان ملكه ثمانياً وثلاثين سنة. وكانت المملكة في حياة الإسكندر وبعد وفاته إلى أن تحول الملك إلى الروم والمضاض واليونانية ولبني إسرائيل ببيت المقدس ونواحيها الديانة والرئاسة على غير وجه الملك إلى أن خرب بلادهم الفرس والروم وطردوهم عنها بعد قتل يحيى بن زكريا عليهما السلام والله أعلم.

الثعلبي: عرائس المجالس، ص 322-332.

ـ نص عدد 10 ذو القرنين والخضر والبحث عن عين الحياة:

الرواية الثانية من قصة ذي القرنين عن وهب بن منبه:

1 ـ ذو القرنين:

قال وهب:
وولي الملك الصعب ذو القرنين بن الحارث الرائش ذي مراثد ابن عمرو الهمال ذي مناح بن عاد ذي شدد وتجبر تجبراً لم يكن في التبابعة متجبر مثله ولا أعظم سلطاناً ولا أشد سطوة.

وكان له عرش من ذهب صامت مرصع بالدر والياقوت والزمرد والزبرجد.
وكان يلبس ثياباً منسوجة من الذهب منظومة دراً وياقوتاً.
وكان عظيم الحجابة.

2 ـ [خمسة أحلام أسطورية]:

أ ـ الحلم الأول:

قال: فبينما هو في ذلك المكان إذ رأى رؤيا كأن آتياً أتاه فأخذ بيده وسار به حتى رقي به

جبلاً عظيماً منيفاً لا يسلك فيه سائر من هول ما رأى إذ أشرف على جهنم. وهي تحته تزفر وأمواجها تلتطم وفيها قوم سود تتخطفهم النيران من كل جانب.

فقال له الصعب من هؤلاء؟ قال: الجبابرة فاخلع يا صعب رداء الكبر وتواضع لله يعطك عزاً أعظم من عزك وهيبة أجلّ من هيبة الكبر وعزاً أعظم من عزة الملك فاختر لنفسك أي المقامين أحب إليك!

قال: فلما أصبح برز للناس بعد الحجابة وتواضع وانبسط بعد العزة والقسوة وجلس بين الناس ودخل قلبه وحشة خوفاً من الله.

ثم أمر بالعرش فأخرج ثم قال: أيها الناس اهتكوا ولكل يد ما أخذت فهتك العرش وانتهبه الناس.

ثم رمى بثوبه فتخطفه الناس ثم قال: أيها الناس: إن الله الجبار يغض الجبارين قهر بالموت من ادعى أنه نده وأذل بالملك من ادعى أنه ضده واستأثر بالبقاء بعد ذهاب الإملاء.

ب ـ الحلم الثاني:

قال وهب: ثم إنه رأى في الليلة الثانية كأنه نصب له سلم إلى السماء ورقي عليه فلم يزل يرقى حتى بلغ إلى السماء فسل سيفه ثم علقه مسلطاً إلى الثريا ثم أخذ بيده اليمنى الشمس وأخذ القمر بيده اليسرى. ثم سار بهما وتبعته الدراري والنجوم. ثم نزل بهما إلى الأرض.

فلم يزل يمشي بهما وتبعته النجوم في الأرض. فأفاق. فلما أصبح خرج إلى الناس هائماً لا يدري ما هو فيه. فاستنكر الناس أمره.

ج ـ الحلم الثالث:

قال وهب: ولما كانت الليلة الثالثة رأى كأنه جاع جوعاً شديداً وظهر إلى الأرض فصارت له غداء فأقبل عليها يأكلها جبلاً جبلاً وأرضاً أرضاً حتى أتى عليها كلها.

ثم عطش فأقبل على البحار يشربها بحراً بحراً حتى أتى على السبعة الأبحر. ثم أقبل على المحيط يشربه فلما أمعن فيه إذا هو بطين وحمأة سوداء لم تسغ له بما أتاه فتركه ثم أفاق من نومه.

فلما أصبح هام وحار فيما رأى وغاب عن الناس لما به. فقال الناس يوماً يظهر ويوماً يحتجب.

د ـ الحلم الرابع:

قال وهب: فلما كانت الليلة الرابعة رأى كأن الإنس والجن أتوه من الأرض كلها حتى جلسوا بين يديه.

ثم أقبلت البهائم والأنعام من الأرض كلها حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الوحوش من الأرض حتى جلست بين يديه.
ثم أقبلت الطير كلها حتى أظلته.
وأقبلت الهوام من جميع الأرض كلها حتى حفت به.
ثم أقبلت الرياح حتى استدارت فوقه.
قال: فأرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الصبا إلى المغرب فهبت بهم إلى المغرب.
ثم أرسل أمماً من الأنس والجن مع ريح الشمال فهبت بهم إلى يمنى الأرض.
فلما ذهبت الإنس والجن أمر البهائم والأنعام فذهبت بهم الرياح الأربع وجوهاً من الأرض فذهبوا في سبيل الإنس والجن.
ثم أمطر الطير فذهبت بها الرياح في الوجوه الأربع.
ثم أمر الرياح فذهبت بالوحوش وحبس سباعها تحت قدميه.
ثم أمر الرياح فذهبت بالهوام في سبيل من مضى من جميع من أرسل.

[طلب تعبير الرؤيا]:

فلما أصبح غلب عليه هول ما رأى في الرؤيا الأولى والثانية والثالثة والرابعة. فأرسل وزراءه وأهل مشورته ووجوه قومه فجمعهم ثم قص عليهم ما رأى. قال لهم: كنت كتمتكم أمري وهو أمر جسيم. قالوا له هال علينا حالك أيها الملك فتحيرنا في أمرك وخشينا من سخطك إن نحن سألناك من قبل أن تظهره. فلما كان إظهاره منك فرجت علينا أيها الملك أمراً جليلاً واطمأنت قلوبنا. فما هو أيها الملك؟

قال لهم: رأيت رؤيا عظيمة ثم رأيت في الليلة الأخرى أعظم منها ثم رأيت في الليلة الثالثة ما هو أعظم منها جميعاً ثم رأيت في الرابعة ما هو أعظم مما تقدم فلم أدر ما أفعل.

قالوا لـه: ما هي أيهـا الملك. فقص عليهم جميع مـا رأى فهالهم مـا سمعوا منـه فقالـوا له: نامت عينك أيها الملك اجمع أهل العلم بالتـأويل والنجم والكهـانة وجبـابرة من أهـل الدين الأول فإنهم يفسرون للملك جميع ما رأى في الليلة الأولى والثانية والثالثة والرابعة.

فقالوا له: أيها الملك هذا شأن عظيم لم تدرك عقولنا تأويله هذا وإن نحن تـأولناه لـك لم نأمن إن نحن لم نصب وجه الرؤيا يسخط علينا الملك وقبد يخرج تأويل الرؤيا على غـير ظن المتأول.

ثم قام إليه شيخ منهم له عقـل ودين وقد جـرب الأمور وحكمتـه الدهـور فقال لـه: أيها الملك أما إنهم قد أحسنـوا إلى أنفسهم إذ لم يفسروا شيئاً من رؤيـا الملك. ولو أجـابوا الملك لرددت عليهم أنا وإن تقدمت في ذلك بين يدي الملك تحسن العاقبة.

قال له الصعب ذو القرنين: لم ذلك.

قال له الشيخ: ذلك لأن الله فرض إليك أمراً جليلاً وقلدك أمـراً جسيماً. ثم أراك وحيـاً عظيماً. فقد استمسكت بأمر الملكوت وأنى يفسره لك من منّ الله عليه فاضطره إليـك وجعل حكمك في دمه وماله. فقد وقفك الله بين جنة ونار فإن عدلت يميناً فجنة وإن عدلت يسـاراً فنار.

ثم أراك هذا البناء العظيم فأردت أن تسـبرن في علم الله من أباح لـك جهله دمه ومـاله يحملون آراءهم عـلى علم الملكوت ووحي الغيـوب فقد رأيت أيهـا الملك عظيـماً فليس عـلى الأرض من يفسر تأويل رؤياك إلا نبي ببيت المقدس من ولد إسحاق بن إبراهيم الخليل.

قال له الصعب: ولله نبي على الأرض؟

قال له الشيخ: نعم أيها الملك. ما أتيت الملك إلا وقد لقيته وسمعت منه ما يدعو إليه.

[الرحلة الأولى: في طلب المعنى]:

فأمر ذو القرنين بالجنود فجمعت. فجمع جنوداً لم يجمعها ملك قبله وذلك عند كمال قـوة بني سام بن نوح النبي صلى الله عليه وسلم وبه كانوا يتداعـون في ذلك الـزمان وهم عمـود النسب على من ناوأهم من جميع العجم.

فلما اجتمع للصعب ذي القرنين الجموع العظيمة والعساكر البرازة [لعله الجرارة] أوقفهـا

بمأرب وعمل بطاعة الله وحكم بحكمه. ثم أمر بعمود من رخام فنقش فيه بالمسند الحميري:

يلومُ الجاهلونَ الجهلَ جهلا ... وداءُ الجَهْلِ ليسَ بِذي دواءِ
وعلمُ العالمِ النِّحْريرِ جهلٌ ... إذا ما خاضَ في بحرِ البلاءِ
إذا كانَ الإمَامُ يخفُّ جوراً ... وقاضي الأرضِ يدهنُ في القضاءِ
فَوَيْلٌ ثمَّ ويلٌ ثمَّ ويلٌ ... لقاضي الأرضِ من قاضي السَّماءِ...

ثم أمر الصعب ذو القرنين الجنود فنهضت وجعل على طالعته ألف ألف فارس ثم مشى بعد الخيل والرجال.

[المرحلة الأولى من الرحلة]:

فسار حتى انتهى إلى البلد الحرام. فنزل به ومشى في الحرم راجلاً حافياً وطاف بالبيت وحلق ونحر. ثم قضى حجه ومشى في الحرم راجلاً حافياً حتى إذا خرج منه ركب.

[المرحلة الثانية]:

ثم سار إلى بيت المقدس. فلما نزل بيت المقدس سأل عن النبي الذي ذكر له ولم يطلب شيئاً غيره حتى ظهر عليه. قال له الصعب: أنبي أنت؟

قال له موسى الخضر: نعم.

قال له: ما اسمك وما نسبك؟

قال له: موسى الخضر بن خضرون بن عموم بن يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام.

قال له الصعب: أيوحى إليك يا موسى؟

قال له: نعم يا ذا القرنين.

قال الصعب له يوماً: هذا الاسم الذي دعوتني به ما هو؟

قال: أنت صاحب قرني الشمس وذلك أن أول من سماه ذا القرنين الخضر.

[تعبير الرؤيا]:

قال وهب: ثم قص عليه كيف رأى جهنم والجنة.

ثم قص عليه كيف رأى أنه علق سيفه بالثريا مسلطاً وأنه أخذ الشمس والقمر وتبعته النجوم والدراري ونزل بهم إلى الأرض ومشى بهما في الأرض والنجوم تتبعه.

ثم قص عليه كيف أكل الأرض بجبالها وشرب البحار كلها ثم شرب عامة ماء البحر المحيط حتى أتاه كدر وحمأة فلم يستطع شربه وكف عنه.

وقص عليه كيف رأى الإنس والجن والبهائم والأنعام والوحوش والطير والهوام وعقد الريح وكيف صرفهم في الأرض.

قال له: إن الله مكن لك في الأرض وأعطاك من كل شيء سبباً.

فأما جحهنم فقد أُنذرتَ فانتبه.

وأما طلوعك إلى السماء فهو علم من عند الله تدركه.

وأما الشمس والقمر والدراي والنجوم فإنه لا يبقى معك في الأرض ملك إلا خلعته ولا رأس إلا تبعك.

وأما الأرض التي أكلتها إلى غايتها فلم تبق منا شيئاً فإنك تملك الأرض ومن علىها.

والسبعة البحار التي شربتها فإنك تركب السبعة أبحر وتملك جزائرها.

وأما البحر المحيط فإنك تركبه وتبلغ منه غاية حتى يأتيك عكر لا تستطيع تعبره فترجع دونه.

وأما الإنس والجن فإنك تنقلهم في الأرض من مكان إلى مكان تحول أهل المغرب إلى المشرق وأهل المشرق إلى المغرب وأهل يمين الأرض إلى شمالها وأهل شمالها إلى يمينها. وأما الأنعام والبهائم فإنها تسخر لك وأما الوحوش والطير والهوام فإنها تسخر لك لا تضر شيئاً في زمانك وحيث ما شئت عقدت بيدك زمامها. وأما الرياح فإنك تملك عقدها تصرف ضرها عن أي بلد شئت.

وأما رؤياك أنك طفت بالشمس والقمر في الأرض فإنك ستجاوز مغرب الشمس وتصير في ظلمة لا تهتدي إلا بما في يديك من العلم ويذهب عندك ضوء الشمس والقمر فانهض بأمر الله واعمل بطاعة الله فإن الله يغنيك ويسددك ويوفقك.

هـ - [الحلم الخامس]:

قال وهب: وإن ذا القرنين نام فرأى سبباً كأن الأرض كلها عليها ليل إلى أن طلعت له

الشمس من المغرب بيضاء صافية. فسار يلقى الشمس فلم يزل يتبع نورها حتى بلغ أرضاً مفروشة بنجوم السماء فمشى عليها. ثم أفاق فأعلم الخضر بهذا السبب.

قال له الخضر: أمرتَ بأن تسير إلى المغرب وتبلغ وادي الياقوت.

فكان الخضر يأتيه الوحي فيعلم بذلك ذا القرنين وتأتي الأسباب الصادقة إلى ذي القرنين فيعلم بها الخضر فكان ذو القرنين يعلم بالعلمين.

[الرحلة: نحو مغرب الشمس ـ تحقيق الحلم]:

ثم سار ذو القرنين إلى المغرب وسار معه الخضر فسار ذو القرنين يطأ المغرب بالجنود يقتل ويسبي وينقل الناس من أرض إلى أرض.

فعاد إلى أرض الحبشة فلم يزل يفتحها أرضاً وأمة أمة حتى بلغ أقصاها.

قال أبو محمد عن أسد بن موسى عن أبي إدريس عن وهب عن عبدالله بن عباس: أنه قال: الدنيا مسيرة: خمسمائة عام فثلاث مائة بحار ومائة قفار ومائة عمران فثمانون منها ليأجوج ومأجوج وأربع عشرة للسودان وست منها لما سوى ذلك من الخلق.

قال وهب ـ لما لجج ذو القرنين في أرض السودان يقتل ويحرق بالنار إلى أتى إلى قوم بُكمْ.

قال له الخضر: هل لك أن تسمعهم فإنهم قوم لا ينطقون فمن عمل بما أمرته علم أنه قبل ومن لم يعمل قتلته.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم سود زرق الأعين فقتل من قتل وآمن من آمن.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم بلق آذانهم كآذان الجمال. فقتل منهم أمماً وعفا عن أمم.

ثم مضى حتى انتهى إلى قوم آذانهم كبار من أعلى رأس أحدهم إلى ذقنه فإذا رقد وضع شقاً عليه وغطت الأخرى الشق الأعلى فقتل من كفر وعفا عمن آمن.

حتى غلب على أرض السودان وجلب منهم أمماً بين يديه في عساكره.

ثم مضى حتى بلغ أرض بني ماريع بن كنعان بن حام فقتل وغنم وسبى وساق منهم أمماً بين يديه.

ثم جاز إلى جزيرة الأندلس فغلب عليها إلى أقصاها.

ثم رام ركوب البحر المحيط فزفر عليه البحر وصار كالجبال الشم.

فرأى في الأسباب عقدة فبنى منارة وجعل عليها صنماً من نحاس عقد بها عاصفات الرياح.

ثم سكن البحر فلان فركبه وسار بجميع جموعه حتى أبعد عن العقد.

ثم طغى عليه البحر فبنى منارة أخرى ونصب عليها صنماً عقداً فلم يزل يسير في المحيط وكلما عبر وزفر عليه بنى منارة وعقد عقداً حتى انتهى إلى عين الشمس فوجدها تغرب في عين حمئة في البحر المحيط ووجد من دونها جزائر فيها أمم لا يفقهون ما يقولون ولا ما يقال لهم. فقال ذو القرنين من رمى بكم ها هنا: قالوا له سبأ.

فأخذهم ذو القرنين فأراد قتلهم. قال له الخضر: يا ذا القرنين (إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً. قال: فأما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذاباً نكراً وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا).

ثم اتبع سبباً حتى بلغ وادي الرمل وأقبلت الشمس حتى سقطت في العين الحمئة فكاد يهلك ويهلك جميع من معه من حر الشمس.

[في وادي الرمل]:

فلما أتى وادي الرمل وجده يسيل بالرمل كالجبل الرواسي. فرام أن يعبره فلم يطق وأقام عليه أربعة أيام حتى دخل عليه السبت فسبت.

وأمر عمرو بن يعفر الحميري فعبر وادي الرمل في عشرين ألفاً. فمضى حتى غاب عنه فلم يرجع إليه من عنده أحد.

ثم أمر زهير بن ملك الحميري فعبر في عشرة آلاف رجل وقال له: يا زهير انظر ما صار إليه عمرو ومن معه وانصرف ولا تمض!

فعبر زهير فلما صار إلى مكان عمرو وولى بمن معه فلم يرجع إليه من عنده أحد وغاب عنه. فلما رأى أن عمراً ذهب وذهب زهير فلم يرجعا بمن معهما علم أنه علم مغيب عنه فقال للمسقر (المشقر)؟ بن حوشب: يا مسقر أنت أعظم رجالي عندي وأجرأهم فاعبرْ وارجع إليّ بما رأيت وما صار إليه عمرو وزهير. فعبر المسقر في خمسة آلاف رجل. فلما عبر وصار مكان عمرو وزهير مضى جميع من معه مستعجلين ووقف المسقر مكانه لا يرجع ولا يذهب حتى غشيه الليل وسقطت الشمس فأصبح الوادي يوم الأحد وهو يجري كالجبال

الشم وحال بينه وبين المسقر وغاب عنهم فلا يدري ما صاروا إليه.

قال له الخضر: يكفيك يا ذا القرنين فإنه لن يجوز إلا من قد جاز.

[في وادي الياقوت]:

ثم اتبع ذو القرنين سبباً وسار مع وادي الرمل حتى بلغ الظلمة فصار ليله ونهاره واحداً وعين الشمس تسقط خلفه. فشق وادياً تزلق فيه الخيل والجمال وجميع ما معه.

قالوا يا ذا القرنين ما هذا؟ قال لهم أنتم بمكان من أخذ منه ندم ومن تأخر ندم.

فساروا فيه أياماً ثم عطف بهم الوادي إلى جهة شرق عليهم نور أبيض يكاد يخطف أبصارهم.

قالوا له يا ذا القرنين ما هذا الوادي الذي عبرناه؟

قال لهم: الوادي الذي عبرتم أنتم ذلك وادي الياقوت فمن أخذ منه قال: ليتني أخذت كثيراً ومن لم يأخذ قال ليتني أخذت منه قليلاً.

[عند الصخرة البيضاء والنسور]:

ثم انتهى إلى الصخرة البيضاء فكادت تذهب بأبصارهم من نورها شعاعها وكان الذي وجلوا من الظلمة نور الصخرة.

ونظر ذو القرنين إلى منكب من مناكب الصخرة فرأى عليه نسوراً فعجب ذو القرنين منها ومن تعلقها في ذلك الموضع. قال ذو القرنين للخضر: يا ولي الله ما لهؤلاء النسور هاهنا؟ قال له الخضر: لهم شأن عجيب ونبأ جسيم.

[استطراد 2 إبراهيم الخليل/ النسور]:

أنموذج أصلي - توازي ذو القرنين والخضر/ إبراهيم وجرجير:

قال له ذو القرنين إنه لما أمر الله خليله إبراهيم بالهجرة إلى أرض بابليون أرسل إبراهيم جرجير بن عتيم داعياً. وكان ولياً من أولياء الله داعياً من دعاته إلى المغرب ليقيم حجة الله تعالى على الناس. فبلغ قمونية. فدعا الناس إلى الله تعالى فأجابه أمم وعصى أمم.

ثم عبر إلى جزيرة الأندلس فأصاب بها أمماً من بني يافث بن نوح وهم السكس والقبط والإفرنج والجلالقة والبربر والرعر فدعاهم إلى الله فقتلوه وألقوه في موضع يجتمع فيه حشوشهم، فأرسل الله له هذه النسور للذي أراد من خلاص وليه من ذلك الموضع فجبذوه وأزالوه منه ونزل غيث وابل فطهره. ثم أكله هؤلاء الإنس حتى نخر لحمه من عظامه وتفرقت عظامه وأوصاله.

ثم أتى النسور إلى هذه الصخرة المنيعة فنزلوا فلم يقدروا على إمساك لحمه في حواصلهم فتقيأوا فألقوه في ذلك الموضع فلم يبق من لحمه في حواصلهم شيء.

ثم أرسل الله على عظامه طيراً بعد ما فرقتها النسور فكانت تأخذها عظماً عظماً فإذا استقلت بها في الهواء ألقتها في الأرض فتنزل العظام في غابة عظيمة تغيب، فيتبعها الطير وتمنعه الغابة فلا يجد الطير إليها سبيلاً عظامه فيها إلى يوم القيامة ولحمه على هذه الصخرة إلى يوم القيامة طهره الله من نجاسات المشركين. وقد حرّم الله النبيين والشهداء دماءهم ولحومهم على الأرض والطير والوحوش والهوام حتى يقفوا بين يدي الحكم العدل فسائل ومسؤول وخاصم ومخصوم فهناك الفوز والدرك.

[ذو القرنين/ الخضر والصخرة وعين الحياة]:

ثم دنا ذو القرنين من الصخرة ليرقى عليها فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

ثم عاد إليها ثانية فانتفضت وارتعدت وتقعقعت فرجع عنها فسكنت.

ثم عاد إليها ثالثة فانتفضت وارتعدت وتقعقعت.

ثم دنا منها الخضر فسكنت فرقي عليها فلم يزل يرقى وذو القرنين ينظر إليه والخضر يطلع إلى السماء حتى غاب عنه.

فناداه منادٍ من قبل السماء: امض أمامك فاشرب فإنها عين الحياة وتطهر فإنك تعيش إلى يوم النفخ في الصور ويموت أهل السماوات وأهل الأرض فتذوق الموت حتماً مقضياً.

فمضى حتى انتهى إلى رأس الصخرة فأصاب عيناً ينزل فيها ماء من ماء السماء. فشرب منه وتطهر. فلما رأى الماء ينزل ويستدير ولا يسيل منه شيء. قال: إلى أين تذهب أيها الماء؟

فنودي: قد بلغ علمك.

فلما رجع الخضر إلى ذي القرنين قال له: يا ذا القرنين إني شربت من ماء الحياة وتطهرت منه وأعطيت الحياة إلى يوم النفخ في الصور وموت أهل السماوات والأرضين ثم أموت حتماً مقضياً ومنعت أنت ذلك ولك مدة تبلغها وتموت فارجع فليس بعدها مزيد لإنس ولا جن.

ولم ير ذو القرنين سبباً فأقام حيناً ينتظر السبب فانشا يقول:

منعَ البقاءُ تقلبَ الشمسِ — وطلوعُها من حيثُ لا تمسي
وطلوعُها بيضاءَ صافيةً — وغروبُها صفراءَ كالوَرْسِ
تجري على كبدِ السماءِ كَمَا — يجري حِمامُ الموتِ للنَّفْسِ
لم أدرِ ما يقضيهُ حكمُ غدٍ — ومضى بفصلِ قضائه أمسِ
وتشتُّتِ الأسبابِ تخلجني — نحوَ العراقِ ومطلعِ الشمسِ
أزجي لهم حرباً تؤدُّ بهم — يلقَوْنَ ذاك بأوجُهٍ عُبْسِ
تهوي المنونُ عليهمُ قَذَفا — بلُيوثِ غابٍ غيرِ ما نُكْسِ
في ألفِ ألفٍ كالنجومِ لَهُمْ — زجلٌ كأسرابِ القَطا الهمسِ
والصعبُ ذو القرنين قادَ بِهَا — لصلاحِ أرضِ التركِ والفرسِ
يا رب معصومٍ لساحتها — عنت هالك لِمعالمٍ درسِ
للدهرِ أيامٌ لعبْنَ بنا — يأتي القضاءُ بمُحْكَمِ الطرسِ
كم من قريرِ العينِ في دَعَةٍ — ومروَّعِ الأيامِ في نَحْسِ
ومسوَّدٍ من غيرِ مَكْرُمَةٍ — وممجَّدٍ في ذاتِهِ يُمسي
وعسيفِ قومٍ ظلَّ في سَعَةٍ — ومقامِ حرٍّ عاش في تعسِ
ومعزَّزٍ لم يلقَ قطُّ وَغىً — وحليفِ ذلٍّ فارسِ الدَّعْسِ
إني أرى الأسبابَ واضحةً — وأرى علومَ الغيبِ في طَمْسِ
يجري الزمانُ لنا بأربعةٍ — غيَّرْنَ ما أصْلَحْنَ بالأمسِ
يومٌ وليلٌ دائرٌ بهما — نحسٌ وسعدٌ غايةُ النفسِ
إن المسقرَ بعدَ عِزَّتِهِ — ناءٍ عنِ الخلانِ والإنسِ

والمـوتُ أس لـلنـفـوس مـتى حـلّ الـقضـاءُ رجـعن لـلأسّ
هـيهـاتِ لم يخـدعْ فـكـلُّ فـتىً لا بـدَّ أن يُمسي بـلا حِسّ
وهـنـاً بـبـطنٍ تـنـوفـه أبـداً بـالحنـو حنـوِ الـرمـلِ في رَمَسِ

وإن الخضر عليه السلام قال لذي القرنين: قد بلغت مبلغاً ليس وراءه من مزيد ولا مرميً وطفت جزائر المحيط وبلّغت حجة الله على الجن والإنس بالمغرب فانتظر ما يوحى إليك!

فأقام حيناً ينتظر حتى رأى السبب الصادق فناداه منادٍ من السماء: يا ذا القرنين يحكم الحكم العدل على من يعرفه بالصبر على الضر فيما يرضى.

يا ذا القرنين اليوم الغناء وغداً الفناء. اليوم العارية وغداً الهبة.

يا ذا القرنين إن النار زفرت وتغيظت على من يعرف الله ولم يغضب له.

يا ذا القرنين، عذْ بالرضى من الغضب وبالولاء من السخط.

يا ذا القرنين اطلع مشارق الأرض فإنها ثلاث مائة مطلع وخمسة وستون مطلعاً تحت كل مطلع أمة لايعرفون الله ولا يوقنون بالبعث فبلغ حجة الله وأقمها على من لا يعلم وعده ووعيده.

وإن الخضر أتى ذا القرنين فقال له: يا ذا القرنين إن لم يقل لك فسيقال لك وإن لم تر فسترى فهل قيل لك أو رأيت؟

قال له ذو القرنين: رأيت الأسباب الصادقة وسمعت النبأ العظيم يأمر وينهى.

[وصية الخضر عليه السلام]:

قال له الخضر: يا ذا القرنين إن الله مكّن لك في الأرض وآتاك من كل شيء سبباً ولم تعلم إلا ما شاء الله أن تعلمه من علمه ولو ظهر إليك حرف مما غيب عنك لانصدع قلبك فرقاً.

يا ذا القرنين حملت أمانة لو حملت على السماء انفطرت وعلى الجبال انهدمت وعلى الأرض انشقت. أعطيتَ الصبر وأوتيتَ النصر وسترى قوماً يرون أهل الأرض عبيداً لهم وأنهم شركاء الله في خلقه وهم يأجوج، ومأجوج. والله الطالب لا يفوته هارب ولا يغلبه غالب والعقوبة بعد القدرة والمنع قبل البذل والغضب تحت الرضا والوفاء بعد العهد.

يا ذا القرنين مر ينفع خير من حلو يضر. خذ ودع. خذ ما لزمك ودع ما لم يلزمك.

يا ذا القرنين ربما رأت عينك شيئاً لم تدركه يدك ومثل لك أملك ما لم يبلغه عملك وحال دونه أجلك.

يا ذا القرنين اعمل عمل من لا يموت وازهد زهادة من نـزل به المـوت واقنع من عيشـك بالقوت.

يا ذا القرنين أيقن واتقن فإتقانك صلاح الدنيا ويقينك صلاح نفسك.

يا ذا القرنين اجعل نفسك يدك في الدنيا وعينك في الآخرة، إمش مشي من لا يغفـل ولا تعجل ولا تمثل، فإن في الغفلة الهلكة وفي العجلة الندامة وفي المهل العطب. كن بين حالين سدد في السداد الرشاد والحق دليل فاستدل ترشد والغنى لهو ومهلكة وأنى يفيق غاو لاه.

يـا ذا القرنـين من نظر إلى الـدنيا بعـين سقيمة نـظرت إليه بعـين صحيحة وأرتـه النجاة وأعاضته جدة لا تخلق ومن نظر إليها بعين صحيحة شوقته بالآمال الكاذبـة وكان حـظه منها غدراً وزادته ندماً.

يا ذا القرنين من عاش كذب ومن مات صدق، مدة غايتها القـطع كذب وغـرور وأبد لا يفي فالمطمئن إلى الحياة مخدوع والميت في منزل الأموات قدم علمه وأخـر أجله فذلـك الحي الذي لا يموت.

يـا ذا القرنـين الناس عبيـد الدنيـا فمن نصح نفسـه أعتقها ومن خلط طـال رقه. راحـة النفس القناعة وعذابها الحسـد وزينتها العفاف.

يا ذا القرنين خذ ما أتيت بحزم وعزم واجعل الصـبر دثاراً والحق شعـاراً والخوف من الله جُنّة يزكو لك العمـل وتأمن من هـول الأجل. خـذ بيدك سيف الله فـإنه ليس لـه دافع ولا لنصره مانع وحسبك من كان الله له ناصراً.

يا ذا القرنين خذ تحت أكناف السماء عن شمال الأرض.

[الرحلة الثالثة: نحو المشرق]:

قال: فحمل عساكره في المحيط يريد جـزائر الأرض خلف جـزيرة الأنـدلس. فلما وصل وعبر إلى الأرض وأخذ أهل الجزائر أنشأ ذو القرنين يقول:

ألا أيهـا الـورّاد قـد نِلْتَ خـطةً ... علوتَ بعلميهـا ملوكَ الأعـاجمِ

(. . . . .) 29 بيتاً ص 96

ثم أرسل عساكره إلى جزيرة الأندلس وأمرهم أن لا يبقوا عليهم، حنقاً عليهم لما فعلوه بجرجير بن عويم داعي إبراهيم الخليل عليه صلوات الله، إلا من آمن منهم أو من كان على دين جرجير وما دعا إليه من الحنيفية دين إبراهيم.

ثم أرسل الخضر إلى «قمونية» في عساكره وأمره أن يلقاه بدروب الشام.

وأخذ ذو القرنين على الأرض الفرقاء وإنما سميت الفرقاء ـ لانفراق جزائرها في البحر ـ حتى وصل إلى الشام لا يأتي على أمة إلا آمنت أو هلكت.

وسار الخضر إلى قمونية يفعل كذلك إلى أرض بابليون يقتل من صدف ويتجاوز عمن آمن.

ومر إلى الشام فأخربوه ونجوا هاربين إلى بيت المقدس مستجيرين فأرسل إلى ذي القرنين استجاروا بالله نعم الجار فمن كان قد آمن فله ذمام الإيمان وحرمة الدين ومن كفر فإن الله عدو للكافرين أخرجهم من حرم الله المقدس وأجرى عليهم الجزية. ففعل ذلك الخضر حتى انتهى إلى الدروب فلقي ذا القرنين فسارا يريدان مطلع الشمس يدعوان إلى الإيمان ولا يأتيان على أمة إلا آمنت أو هلكت حتى بلغا المحيط من عجز الأرض تحت بنات نعش فأصاب فيها أمماً من بني يافث بن حام وأوساه [لعلها أوشاباً] من بني سام فلم يزل يحملهم على الإيمان. فمن آمن نجا ومن صدف عن الحق حمله على السيف.

ثم عطف على الجزيرة ومضى إلى العراق يدعو ويقتل. ثم قصد أرض فارس فأمن من آمن وقتل من غدر وكفر.

[نزوله على قصر المجدل/ عابر/ وهود أول من نطق بالعربية]:

ونزل على جبل الصخر ونزل على قصر المجدل، وهو القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح الذي بني في زمان البلبلة حين تبلبلت الألسن، وكان من أمره وشأنه أنه استخرج الصحيفة المستودعة عند النبي نوح صلى الله عليه وسلم التي فيها العربية فكان عابر أول من نطق بالعربية ونطق بها معه هود عليه الصلاة والسلام. وذلك أنه لما بنى القصر الأبيض وبنى فيه الصرح وجعل حول القصر المجدل وبنى القصر بألواح الرخام الأبيض وسقوفه بالزجاج الأبيض وأرضه ألواح الزجاج الأبيض وكان لجامه الفردية [لعله لحامه القزدير]، وأفرغ الماء تحت الزجاج من أسفل القصر فكان القصر الأبيض أعجب ما

بني في الدنيا في وقته ولم يبن قبله في الدنيا مثله وهو آبدة من أوابد الدنيا فلما بناه عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح وتكلم بالعربية تكلم بها معه ابنه هود النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم بها معه ابنه فالغ للذي أراد الله. وذلك أن فالغ بن عابر جد إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو إبراهيم بن تارخ بن ناخور بن ساروع بن أرعروى بن فالغ بن عابر وعابر بن هود النبي صلى الله عليه وسلم وأبو فالغ فهُودُ أبو بني قحطان وأخوه فالغ أبو بني عدنان.

فلما تكلم عابر بالعربية تكلم بها معه ابنه هود وتكلم بها معه بنو عمه إرم بن سام بن نوح وعملاق بن لاوى بن إرم بن سام بن نوح وطسم وجديس ورائس وقطورا بني لاوذ بن إرم بن سام بن نوح.

فتكلم بنو إرم بن سام بالعربية كلهم ما خلا فارس بن لاوذ بن سام بن نوح فإنه تكلم بالفارسية وهو فارس الأسود.

ورحل عابر من أرض بابل حتى نزل العراق وحير الحيرة وهو أول من نزلها وحيرها وعرق العراق بغرس النخيل وغير ذلك من الثمار.

وبقي ابنه فالغ بالقصر الأبيض فتكلم بالفارسية مع بني فارس الأسود فأقام فيهم هو وولده حتى بعث الله إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم فأمره بالهجرة والخروج مع بني فارس إلى بني عمه هود وهم العرب بنو قحطان. فأمره أن ينزل ابنه إسماعيل في بيته مكة في بني جرهم بن قحطان للذي أراد الله من تمام أمره ووعده لنبيه إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليه وسلم.

وبقي القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح إلى زمان ذي القرنين الصعب ابن ذي مراثد فلما رحل ذو القرنين من جبل الصخر لاح له القصر الأبيض. فقال ما هذا؟ فقيل له هذا القصر الأبيض قصر عابر بن شالخ. فأنشأ يقول:

أين ربُّ الملكِ بل أينَ الذي ... شَيَّد القصرَ زماناً ثم جَنْ
أين من ينجو من الموتِ ومَنْ ... أخذَ العهدَ على ربِّ الزَمَنْ

ثم نزل على القصر ودخله فرأى فيه أعاجيب يرى من يمشي فيه من داخل القصر ويرى من في مجالسه من ظاهرها. فقال حكم فيه ما أراد وحكم فيه ما لم يرد وأنشأ يقول:

خـرجـنـا من قـرى الـصخـرِ إلى الـقصرِ فـقـلـنـاهُ
فَـمَـنْ يـسـألُ عـن الـقصرِ فـمـبـنـيـاً وجـدنـاهُ

(. . .) ثم سار حتى بلغ إلى فج عظيم بنهاوند.

ثم لقيته جبال شم منيعة بينها شعاب عظيمة. فقيل له: يا ذا القرنين هـذا الشعب ينفذ إلى «جابرصا» وهذا الشعب يصل إلى «هرات» و«مرو» و«سمرقـنـد» وهذا ينفـذ إلى «جاجـا» و«بلخا» و«جابلجا» (؟) و«بارد» وأرض «يأجوج ومـأجوج» فـأخذ شعب جـابرصـا وجابلقـا فقتل من قتل وأمن من آمن وهو في عجز الأرض.

وغلب على أرمينية ومن بها. ثم عطف إلى فج نهاوند فقيل هذا باب الأبواب وهـو اسمه إلى اليوم باب الأبواب. فأنشأ ذو القرنين يقول هذه الأبيات:

جـزعـنـا الـغـربَ والـشـرقَ وجئـنـا بـابَ أبـوابِ
وأعـلامـاً مـن الـدُّنـيَـا بـآيـاتٍ وأسـبـابِ
بِـعـلـمٍ صـادقِ الحـزمِ وبـأسٍ غـيرِ هَـيَّـابِ
بـأمـرِ الـواحـدِ الـقَـهّـارِ ربٌّ فـوقَ أربـابِ
وفي الأمـرِ تـصـاريـفٌ وآيـاتٌ لألـبـابِ
وعـلـمٌ فـوقَ ذي عـلـمٍ وغَـلاّبٍ لـغَـلاّبِ

ثم مضى حتى بلغ أرض يأجوج ومأجوج فقاتلهم فغلب عليهم وأناب أمـة منهم وهم بنو علجان بن يافث بن نوح فتركهم في جزيرة أرمينية إلى ناحية «جابرصا» فسمـوا الترك لأن ذا القرنين تركهم.

ومضى يطلب يأجوج ومأجوج حتى لجج في أرضهم. فلم يزل يأخذها أرضـاً أرضـاً وأمـة أمة حتى انتهى إلى الأرض الشياء وهي جبال شم شواهق شوامخ.

فلم يزل يخرقهـا بالـطرق وينزل العلو ويـرفع الـوهاد ويفتتحهـا حتى غلب عليها. وبلغ الأرض الهامدة فافتتحها وهي أرض مبسوطة لا تلعة فيها ولا ربـوة عليها وغلب من بهـا من يأجوج ومأجوج ثم بلغ جزائر الأرض الرواب [في الهامش/ الزور] التي تزاور عنهـا الشمس عند طلوعها، فوجد عندها قـوماً صغـار الأعين صغـار الوجـوه مشعرين ووجـوههم كوجـوه

القردة وهم لا يظهرون في النهار وإنما يظهرون في الليل يختفون من حر الشمس في المغارات والكهوف في الجبال فدعاهم بلسانهم وقد أعطاه الله سبباً من كل لسان.

ثم صار في أرضهم حتى بلغ أطراف جزائر المحيط فأصاب بها أمماً من يأجوج ومأجوج يقال لهم الأحرار [نسخة لام/ الأجدار] تطلع عليهم الشمس وهم قوم سود زرق الأعين طوال الوجوه طوال الأنوف تشبه وجوههم وجوه الخنازير وهم يختفون في النهار من حر الشمس ويظهرون في الليل، فدعاهم وآمنوا فكان كما قال الله تعالى وتبارك (ثم اتبع سبباً حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً كذلك وقد أحطنا لما لديه خبرا).

ثم ركب البحر المحيط فسار فيه حولاً حتى ترك الشمس عن يمينه ولجج في الظلمات حتى وصل إلى أرض بيضاء كالثلج لا ينبت فيها نبات وعليها ضوء ليس كنور الشمس نور أبيض يكاد يخطف الأبصار.

قال أبو محمد: فرام أن يمشي فساخت بهم الدواب إلى الصدور فترك عساكره كلها ومضى وحده.

[في أرض الملائكة]:

وأعطيَ سبباً عبر به الأرض فسار أياماً حتى أشرف على دار مفردة بيضاء فيها بيت واحد وعلى باب الدار رجل أبيض واقف على سطح الدار رجل مبيض واقف قد أخذ شيئاً كمزمار فحبسه في فمه وأمسكه بيديه جميعاً وعيناه تشخص إلى السماء يشخص بهما.

قال له الرجل الذي على باب الدار: إلى أين تريد يا ذا القرنين؟ ألم يكفك أرض الإنس والجن حتى أتيت أرض الملائكة؟

قال ذو القرنين: من أنت يا عبدالله؟

قال: أنا ملك من ملائكة الله أوحى الله إليه أن يريك كيف أخذ إسرافيل الصور وعيناه شاخص بهما إلى العرش ينظر متى يؤمر بالنفخ في الصور فيصعق من في السماوات ومن في الأرض. ثم ينفخ فيه أخرى فيقومون إلى الميقات فهناك الفصل والعدل وكفى بالله حسيباً. يا ذا القرنين ارجع فليس لك مزيد.

وخذ هذا العنقود يا ذا القرنين. فأعطاه عنقوداً من عنب وقال له كل منه يا ذا القرنين وليأكل منه عساكرك فإن لهم فيه آية وهو يبلغكم إلى أرض الإنس والجن.

وخذ هذا الحجر فأعطاه حجراً مثل البيضة وقال له زنه بما ترى عينك في الدنيا فإن لك فيه عظة وعبرة.

فرجع ذو القرنين بالمنقود الحجر إلى عساكره فأكل المنقود وأكل العساكر كلهم ولا ينقص حتى بلغ أرض العمارة فكان مما زاده يقيناً إلى يقين وكان لهم عبرة وآية.

ثم أخذ الحجر فوزنه بجميع جواهر الأرض فرجح الحجر فلم يزل يزنه بالحجر العظيم والحديد الكبير فرجح عليه، ولم يزل يرجح كل ما وزنه به ولو وزنه بالكثير من جميع ما في الأرض ما وزنه والخضر ينظر إليه ساكتاً.

قال له ذو القرنين: يا ولي الله هل عندك علم من هذا المثل؟

قال: نعم هذا الحجر مَثَل لعينك، لم يملأ عينك جميع ما في الأرض مثل هذا الحجر الذي لم يرجح عليه شيء في الأرض ولكن هذا يملؤها، ومد يده فأخذ قبضة من تراب فجعلها في الكفة وجعل الحجر في الكفة فرجح عليها التراب، وخف الحجر قال له الخضر هذه عينك لا يملؤها إلا التراب وهو الغلب عليها.

قال أبو محمد: ثم إن ذا القرنين رجع حتى بلغ السد وهو بالصدفين ولا سد فيه فوجد فيه قوماً أوقر آذانهم حسيس الفلك فقليل ما يسمعون. قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثم اتبع سبباً حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولا. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً. قال ما مكنني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتوني أفرغ عليه قطراً فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً قال هذه رحمة من ربي فإذا جاء وعدُ ربي جعله دكاً وعد ربي حقاً وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعاً وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا﴾.

[بناء ذي القرنين السد]:

قال أبو محمد: فبنى السد ذو القرنين بين يأجوج ومأجوج وبين الناس قال: عظم السد في جسمه ألف ذراع وفي طوله ألف ذراع بنى جسراً دونه وهو من أوابد الدنيا من الصدفين إلى أرض أرمينية وهو مسيرة سبعة أشهر.

ثم سار يريد أرض الهند حتى بلغ قطربيل فوجد بها قوماً سموا بالترجمانيين ـ وهم من بني يافث بن نوح. وإنما سموا بالترجمانيين لأنهم ترجموا صحف إبراهيم بلسانهم فأجابوا بما فيهـا ـ فلما أتاهم ذو القرنين وجدهم بقرطبيل [مضى بتقديم الطاء] وهم من بني عرجان بن يافث بن نوح وجدهم قد سكنوا مقابرهم ووجدهم لا غني فيهم ولا فقير ولا قـاض فيهم ولا أمير ولا ناهٍ فيهم ولا آمر، ورأى مواشيهم بلا رعاة ورآهم بين الأنهار في خـلاء من الأرض وقفار [هامش: وليس عندهم مزارع] واستغنوا منها باليسير عن الكثير.

قال لهم: يا بني عرجان ما بالكم سكنتم المقابر؟

قالوا: يا ذا القرنين سكناها لئلا ننسى المـوت ونطمئن إلى الحيـاة وتستهوينـا الدنيـا. وإنا رأينـا الأرض كالبحـر يسلكه المـرء فيغطي قـدميه ثم يمضي فيغـطي ساقيـه ثم يتـمادى فيعلو حقويه ثم يمضي فيعلو منكبيه ثم يعلو رأسه ثم يضطرب بيديه ورجليه فتقلبه أمواجه فتذهب به حيث شاءت فلا يدري ما تحته من الهواء ولا ما فوقه من السماء. فكذلـك تستدرج المـرء تخدعه ويتبعهـا حتى إذا لجج سـارت به حيث شـاءت. والدنيـا دار إبليس والآخرة دار الله فمن عمـل للآخـرة أطاع الله وعصى إبليس ومن عمـل للدنيا أطـاع إبليس وعصى الله فـإن إبليس نصب فتنه بكل سبيل.

قال: وما بالكم أراكم ليس فيكم غني ولا فقير؟

قالوا له: رأينا غني الدنيا فقيـراً بالآخـرة ورأينا معـاش هذه الـدنيا أعـز أهلها أعـظمهم كعيش أذل من فيها وأحقرهم ولو أن الدنيا كلها للعزيز ذهب وفضة ودر وجوهر ليس له من جميع ماله غير شبعه ولا من كسوته غير لبسه. فأرفـع طعام ذا في شبعـه وأحسـن لباس ذا في كسـوته إذ دفع عنه حره وبرده كأحقر لباس ذا من كسوته إذ دفع عنه حره وبرده وكان الأمـل من قلوبها واحداً تساوينا فيها لا فضلَ فيه بين الأرواح والأجسام.

ثم رأينـا القوي منـا لا غنى له عن الضعيف والضعيف لا قـوام له دون القـوي وأنه متى هلك القوي هلك الضعيف فتساوينا لئلا يكون منا ضعيف يحسـد قوياً ويبغضه ولا يكـون قوي يحقر ضعيفاً فواصل القوي الضعيف حتى تكافأ الناس في معاشهم فحسنت معاشرتنا.

قال لهم: فما بالكم لا أمير فيكم ولا قاض ولا آمر ولا ناه؟

قـالوا رأينـا القرون من قبلنـا والأمم في دهرنـا يغصب القوي الجـاهـل الضعيف القليـل الناصر، ويقهر العزيز القادر الذليل المهين ويستطيل كـل ذي يد إلى مـا قدرت عليه. فما من

عزيز إلا أرسل الله عليه أقوى منه يسلبه قواه وأذله بعد عزه، ولا يد استطالت فبطشت إلا حال الله بينها وبين ذلك بيد أبطش منها وأجهل وما من متكبر إلا أديل عليه بمتكبر ولا من أمة إلا انتقم الله منها بأمة. فلما رأينا ذلك كففنا بعضنا عن بعض البغيَ والعدوان والجهل والتسافه والحسد والتواكل فأصبحنا وأمسينا إخواناً وليس فينا ظالم ولا مظلوم. فلما لم يجر بيننا ظلم كفانا الله بغي غيرنا من الناس واطمأنت بنا الدار وطاب لنا القرار.

قال: فما بالكم بين أنهار وأنتم في خلاء وقفار ليس لكم إلا عمارة يسيرة؟

قالوا له: اجتزينا بالقوت ويسير المعاش.

قال لهم: أحسنتم في جميع أحوالكم خلا عمارة الأرض اعمروها لعقبكم فإن العقب إذا لم يجد متعة يتمسك بها من معاشه تطاول بها إلى ما في يد غيره فحمل نفسه على الهلكة فإما لا دنيا ولا آخرة وإما دنيا بلا آخرة. إن ظهر عليه عدوه كان بلا دنيا ولا آخرة وإن ظفر فدنيا بلا آخرة، ولكن ذللوا الأرض للحرث واغرسوا الأشجار واستخدموا الأنهار فإنها حياة النسل والبهائم والأنعام فإن لكل دين فترة ولكل فترة كفرة سكرة واحذروا التبديل فإن لكل أمة تبديلاً وتكذيباً.

ثم مضى إلى أرض سمرقند فوجد فيها الزط والكرد والصغد فقتل منهم من قتل وأجاب من أجاب.

ثم أخذ أرض مرو فوجد فيها الخزر وفرغان والديلم وجميع هؤلاء القبائل من بني يافث فقتل منهم من كفر وأمن من آمن.

ثم مضى إلى أرض هراة [في الهامش نسخة ل: هرمز] فوجد فيها الخوز والإفرنج فأجابوه فغلب عليهم وقتل الجبابرة وأهل العتو في الأرض.

ثم سار على البر إلى أرض الصين فلقي السند وهم من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وقتل من قتل.

ثم دخل أرض الهند والهند أخو السند من بني حام بن نوح فقاتلهم فغلب عليهم وعلى جميع أرض الصين.

ثم رجع إلى أرض بابل فغلب عليها وعلى من بها من قبائل نوح حتى أجابوا.

ثم سار يريد أرض تهامة والحج بمكة. فلما صار من رمل العراق بموضع يقال له حنو

قراقر من أرض برقة ورحرحان رأى في الأسباب أنه يموت بالحنو ويكون فيه قبره ومنه محشره، وكان رآه أيضاً حين امتنعت من طلوعه عليها الصخرة البيضاء.

فلما رأى الموت وأيقن به ونعيت إليه نفسه أعلم بذلك الخضر.

فقال له الخضر: يا ذا القرنين انقضى الأجل وبقي العمل فحكم عليك اليأس لما تقحم عليك المهات فنزل الرضا وغاب عنك القضا وقد وعدك الله وعداً والله متم وعده. عصم دعاته في الدنيا من المكاره وحرمهم في الآخرة على النار.

فقال ذو القرنين الصعب بن ذي مراثد:

لما رأيتَ من المنون وعيداً ... قوضتَ رَحْلَكَ سحرةً تجريدا
مثّل لنفسِكَ مُلحِداً أخدودا ... واحذَرْ لنفسك موقفاً مشهودا
وبَدَتْ لكَ الأسبابُ عن آياتِها ... لما بَدَرْتَ وجرّدَتْ تجريدا
إن اليقينَ يزيدُ لحظاً صادقاً ... وترى من الأمرِ الخفيِّ وعيدا (...)
فايأس فلا يبقى وإن طالَ المدى ... من كان فوق أديمها مولودا
ألوى بحمير والمقعقعِ بعدَهُ ... وأبادَ عاداً قبلَهُ وثمودا
يا صعبُ حقاً كلُّ شيءٍ هالكٌ ... إلا الإلهُ الواحِدُ المعبودا
هتكتْ خطوبُ الدهر عزك هتكةٍ ... أمسى حسامُكَ دونَها مَغْمودا
أخذَ الزمانُ من الشبيبة فرصةً ... فأرى الزمانَ وعصرَهُ محمودا
عمرتَ ألفاً بعد ألفٍ قَبْلَها ... في العالمينِ وقد دُعيت وحيدا
يا سائلينَ عنِ الزمانِ وسيرِهِ ... مذ كنتُ منهُ مضغةً مووُودا
أعطيتُ ما لَمْ يُعْطَ قبلي قائمٌ ... وجمعتُ جمعاً كالدّبا محشودا
وجلبتُ أهلَ الأرضِ بين آفاقِها ... ألفتُ أملاكاً بها وجنودا
عَجَّ النساءُ لدى الحجونِ بمكةٍ ... لما رأينَ حريمَها مقصودا
فنحرتُ فيها ألفَ ألفٍ ضحوةً ... ودعوتُ قولاً بالمقامِ سديدا
قد أتخمَ اللحمُ فيها برهةً ... وحنذتُ لما أن أضلَّ قصيدا
وقصدتُ آفاقَ الغروبِ بقدرةٍ ... فوجدتُ نَحْساً عندها وسُعودا

فهـديتُ منهـا مؤمنـاً ذا همـةٍ وقسـرتُ منهـا كـافـراً وجحـوداً
مـا إن أرم لـمـا أجب مخـافـةً حتى يـظلُّ عن الصراطِ لـدودا
ورأيتُ عينَ الشمسِ عند سُقوطِها ووردتُ أمـواجَ المـحيطِ ورودا
وبلغتُ أعـلامَ المشـارقِ كلَّهـا أبـقى لمـن أبـقى بهـن حـدودا
فـوطئت يأجوجاً ومأجوجاً بِهَا وبنيـتُ قـطراً دونها وحـديـدا
فجعلتُ عن سربيهـا منـدوحـةً والفـجُّ عن صـدفيهـا معقـودا
وولجتُ في الظلماتِ حتى جبتهـا خـوفـاً وكـان رتـاجُهـا محـدودا
ولقيتُ تحتَ الشمسِ قوماً خلتُهُمْ تحتَ الـظلام خنـازراً وقـرودا
وعلى بني حـامٍ غـدوتُ بسطوةٍ بـالصـينِ حتى بُـدِّدوا تبـديـدا
فلقد كشفتُ الناسَ عن أسبابهم وبـلوتُ منهـمْ طـارفـاً وتليـدا
ولـقيـت منهـم أنـوكـاً ولبيبـاً ورأيت منهم عـاجـزاً وجليـدا
يـوماً يشبُّ من الحروب خمودُهـا يـومـاً وتُـطفى للحـروب وقـودا
وعلوتُ في الـدنيـا بعـزةٍ قـادرٍ أكَّـدْتُ فيهـا للبقـا تـأكيـدا
حاولت أن أُعطى الخلودَ وأرتقي في الخـافِقَيْنِ إلى السماءِ صُعـودا
فـأبى ليَ اللهُ الـذي أمَّـلتُـهُ أمْسَى المنى دونَ الرِّضا مـردودا
فـالحنوُ للصَّعبِ المعهَّلِ منهـلٌ يحـي بـه أمـداً لَـهُ ممـدودا
سيمـوتُ مَنْ تَنَى المنيـة يَـوْمَـهُ وتنـالُ بنتُ الـدّهـرِ منهُ بعيـدا
سلُّ المفاصـلَ والنفـاسُ رهـائنَ تُـزجي البـوارقُ فـوقهنَّ رُعـودا
من ذَاكَ يدري الأينَ من أرواحهمْ أوْ مَـا تَـرَاهـمْ راقبـينَ خمـودا
حـالانِ لا تلقى النفوسِ سـواهُما فيهـا شقيـاً خـاسـراً وسعيـدا

قال أبو محمد عبدالملك بن هشام عن أسد بن موسى عن أبي إدريس بن سنان عن وهب بن منبه. قال: لما نزل الصعب بن ذي مراثد بالحنو حنو قراقر من أرض العراق مرض ثماني ليالٍ ثم مات.

ثم غاب الخضر فلم يظهر إلى أحد بعده إلا النبي صلى الله عليه وسلم وعلى جميع النبيين

ودفن ذو القرنين بحنو قراقر.

وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 84-109.

ـ نص عدد 11 الرواية الثالثة:

ذو القرنين/ موسى بن ميشا/ موسى بن عمران والخضر (عن ابن عباس).

قال تعالى: ﴿وإذا قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا﴾.
قال الأستاذ الإمام: اختلف العلماء في السبب الذي قصد موسى لأجله الخضر.

فروى الحسن بن عمارة عن الحكم بن عيينة عن سعيد بن جبير قال:

جلست عند ابن عباس وعنده نفر من أهل الكتاب فقال بعضهم: يا ابن عباس إن نوفاً ابن امرأة كعب يزعم عن كعب أن موسى عليه السلام الذي طلب العلم إنما هو موسى بن ميشا.

قال ابن عباس: كذب نوف. حدثني أبيّ بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن موسى نبي بني إسرائيل سأل ربه يا رب إن كان في عبادك أحد هو أعلم مني فدلني عليه.

فقال الله عز وجل: نعم في عبادي من هو أعلم منك ثم نعت له مكان الخضر عليه السلام وأذن له في لقائه.

وروى هارون بن عنترة عن أبيه عن ابن عباس قال: سأل موسى ربه فقال يا رب أي عبادك أحب إليك؟ فقال: الذي يذكرني ولا ينساني.

قال: فأي عبادك أقضى؟

قال: الذي يقضي بالحق ولا يتبع الهوى.

قال: يا رب أي عبادك أعلم؟

قال: الذي يبتغي علم الناس إلى علمه عسى أن يصيب كلمة تهديه إلى هدىً أو ترده عن ردى.

قال: فهل في الأرض أحد أعلم مني؟

قال: نعم.

قال: يا رب من هو؟ قال: الخضر.

قال: فأين أطلبه؟

قال: على الساحل عند الصخرة التي يفلت عندها الحوت وجعل الحوت له علماً ودليلاً.. وقال: إذا حَيِيَ هذا الحوت فإنّ صاحبك هناك. وكان قد تزود سمكاً ملحا.

وروى عطية العوفي عن ابن عباس قال: لما ظهر موسى وقومه على مصر واستقرت بهم الدار أنزل الله عليهم المن والسلوى. فخطب موسى قومه فذكرهم ما آتاهم الله من الخير والنعم إذ نجاهم من آل فرعون وأهلك عدوهم واستخلفهم في الأرض. قال وكلم الله نبيكم تكليماً واصطفاه لنفسه وألقى عليه محبة منه وآتاكم من كل ما سألتموه فنبيكم أفضل أهل الأرض وأنتم تقرأون التوراة. فلم يترك نعمة أنعمها الله عليهم إلا ذكرها وعرفهم إياها.

فقال له رجل منهم من بني إسرائيل قد عرفنا الذي تقول فهل على وجه الأرض أحد أعلم منك يا نبي الله؟

قال: لا.

فعتب عليه الله حيث لم يرد العلم إليه.

فبعث إليه جبريل عليه السلام فقال له: يا موسى ما يدريك أين أضع علمي بل إن لي عبداً بمجمع البحرين أعلم منك.

فسأل موسى ربه أن يريه فأوحى الله إليه أن ائت البحر فإنك تجد على شاطىء البحر حوتاً فخذه وادفعه إلى فتاك ثم الزم شاطىء البحر فإذا نسيت الحوت وهلك منك فثم تجد العبد الصالح.

قال: فخرج موسى وفتاه يقصدان مجمع البحرين للقاء الخضر عليه السلام ومعهما حوت مالح. فذلك قوله تعالى ـ وإذ قال موسى ـ يعني ابن عمر أن لفتاه أي لصاحبه يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام لا أبرح أي لا أزال أسير حتى أبلغ مجمع البحرين يعني بحر فارس والروم مما يلي المشرق.

قال قتادة وقال أبي بن كعب هو إفريقية.

وقال محمد بن كعب: طنجة أو أمضي حقباً دهراً وزماناً طويلاً فذهبا ومعهما الخبز والسمك المملوح.

وسارا حتى انتهيا إلى الصخرة عند مجمع البحرين ليلاً.

قال معقل بن زياد: وهي الصخرة التي دون نهر الزيت. قال وعنده عين تسمى ماء الحياة ولا يصيب ذلك الماء شيئاً إلا عاد حياً.

فلما أصاب السمكة روح الماء وبرده اضطربت في المكتل وعاشت ودخلت البحر. فذلك قوله تعالى: فلما بلغا يعني موسى وفتاه مجمع مجمع بينهما (كذا) يعني البحر نسيا تركا حوتهما وإنما كان الحوت مع يوشع وهو الذي نسيه يدل عليه قوله تعالى ـ إني نسيت الحوت ـ ولكنه صرف النسيان إليهما والمراد به أحدهما كما قال تعالى: يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ـ وإنما يخرجان من المالح دون العذب.

فاتخذ الحوت سبيله في البحر سرباً أي مذهباً ومسلكاً.

واختلفوا في كيفية ذلك.

فروي عن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«انجاب الماء عن مسلك الحوت فصار كوة فلم يلتئم فدخل موسى الكوة على أثر الحوت فإذا هو بالخضر عليه السلام».

قال ابن عباس: رأى أثر جناحيه في الطين حين وقع في الماء وجعل الحوت لا يمس شيئاً من البحر إلا يبس حتى يصير صخرة.

وروي عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال:

«لما انتهيا إلى الصخرة وضعا رؤوسهما فناما فاضطرب الحوت في المكتل فخرج منه وسقط في البحر هارباً فاتخذ سبيله في البحر سرباً فأمسك الله تعالى عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق.

فلما استيقظ موسى عليه السلام نسي صاحبُه أن يخبره بالحوت فانطلقا بقية يومهما وليلتهما. حتى إذا كان من الغد قال موسى لفتاه ـ آتنا غداءنا ـ الآية.

وقال قتادة: رد الله إلى الحوت روحه فسرب حتى أفضى إلى البحر ثم سلكه حتى جعل لا يسلك منه موضعاً إلا صار ماء جامداً طريقاً يبسا.

وقال الكلبي توضأ يوشع بن نون من عين الحياة فانتضح على الحوت المملح من ذلك

الماء وهو في المكتل فعاش ووثب في الماء فجعل يضرب بذنبه الماء فلا يضرب بذنبه شيئاً من الماء وهو ذاهب إلا يبس.

وقال وهب بن منبه: ظهر في الماء من أثر جري الحوت أخدود شبه نهر من حيث دخل إلى حيث انتهى. فرجع موسى حتى انتهى إلى مجمع البحرين وإذا هو بالخضر. فذلك قوله تعالى. قال ذلك ما كنا نبغي أي نطلب. فارتدا ـ فارتجعا على آثارهما الذي جاءا منه قصصاً أي يقصان الأثر فوجدا عبداً من عبادنا يعني الخضر عليه السلام.

عن الثعلبي: عرائس المجالس، ص 194-196.

ـ نص عدد 12 طريفة الكاهنة:

نبوءتها بشأن تفرق الأزد وتعيين منازل القبائل:

[حلم طريفة الأسطوري وكيف صارت كاهنة ونبوؤتها بخراب السد]:

ـ وإن طريفة لما تزوجها عمرو بن عامر كانت ذات يوم نائمة إذ رأت كأن آتياً أتاها وقال لها: ما تحبين يا طريفة؟ علم تطيب به نفسك أو مولود تقر به عينك.

فقالت: بل علم تطيب به نفسي.

فجر بيده على صدرها ومسح بظاهر كفه على بطنها فعقمت فكانت لا تلد واتسعت في العلم وأعطيت منه حظاً عظيماً.

ـ فبينما هي ذات يوم نائمة إلى جانب عمرو بن عامر إذ رأت كأن سحابة غشيت اليمن فأبرقت وأرعدت فلم تقع على شجر إلا أحرقته.

فذعرت ذعراً شديداً. فقام إليها عمرو وقال لها: ما لك يا طريفة؟

فقالت: أزف بكم الغرق وأتاكم من الأمر ما قدر وسبق.

فحفظها عمرو حتى سكنت وقال لها: يا طريفة ما تقولين؟

فقالت وقلبها يخفق ودمعها يندفق: يا عمرو هلك النسل بالوحل.

[العالم الطبيعي ينبىء طريفة بخراب السد]:

ثم إن عمرو لم يلبث أياماً حتى خرج إلى بعض حدائقه ومعه قينتان له. وبلغ ذلك طريفة فخرجت تمشي تريده ومعها وصائف لها.

فبينا هي تمشي إذ عرض لها ثلاث مناجد معترضات وهن منتصبات على أرجلهن واضعات أيديهن على أعينهن.

فلما رأتهن طريفة وضعت يدها على عينيها ونزلت إلى الأرض. وقالت لوصائفها: إذا ذهبن هؤلاء المناجد فأعلمنني.

فلما ذهبن أخبرنها فقامت مسرعة. فعارضها خليج جنات عمرو فوثبت منه سلحفاة فوقعت على التراب واستلقت على ظهرها ورامت أن تنقلب فلم تستطع فجعلت تبحث بيديها ورجليها لتنقلب فلم تقدر وهي تحثو التراب على رأسها وعلى بطنها وتزرق بولها.

فلما رأت ذلك طريفة جلست وألقت بيديها على عينيها وقالت لجواريها: إذا عادت إلى الماء فأعلمنني.

فلما عادت السلحفاة إلى الماء أعلمنها.

فمضت مسرعة حتى دخلت الحديقة نصف النهار حين سكنت الريح فإذا شجرة الحديقة متناصلة يميناً وشمالاً من غير ريح.

فمضت وعمرو في قبته.

فلما رأى ذلك ظن أن غيرتها حملتها فاستحيا منها فأمر الجاريتين فخرجتا وقال لها: مرحبا بك يا طريفة. هلمي إلى فراشك وإن كنت قد أتيت في ساعة لم يكن المجيء من عادتك!

فقالت: هيهات هيهات يا عمرو. تفاقم الأمر ومنع السر.

قال: وما ذلك لله أبوك؟ قالت: أخبرتني المناجد بسبع سنين شدائد

يقطع فيها الولد الوالد.

وترمي بقومك إلى أرض المساجد.

وتوالون الأباعد.

فارتاع عمرو وقال لها: انظري ما تقولين.

فقالت: إني أقول تلهفاً × لما رأيت السلحفاة علت خليجا أنفا × تغترف التراب بيديها غرفا × ولا تني ببولها أن تقذفا.

قال لها: هذا خطب عظيم.

فقالت: إن الإنسان إنسان × وباللسان والحق والبيان × والدهر ذو غير وألوان × والصمت خير من البيان × وفي باطن الأرض كتام × وفي ظاهرها إيضاح وتبيان ×.

فعلم عمرو أنها قد كرهت أن تخبره وعنده القينتان فقال لهما: اخرجا. فخرجتا عنه

ثم قال لها: ما تقولين يا طريفة؟ فقالت: أرى أموراً جسيمة تأتي بأوابد عظيمة × وأموراً أليمة × أشد من الهزيمة × نهاراً أو عتيمة ×.

قال لها: ويحك وما هو لقد أشرف مكروه؟

قالت: أجل ثم أجل فلتكن من أمرك على وجل × ينجو بنو وائل ويهلك الوسائل × ومالك من نائل × فكأنني أسمع رنة القائل × عند جولة القبائل × فاحذروا ما تأتي به الدلائل × فإن علمي جل عن سؤال السائل.

قال لها عمرو: بيني لي فإني رأيت في علمك نجاتي.

فقالت: أنعى إليك تفرق الأحبابِ × وذهابِ الخيل والركاب × والماشية والإهاب × والذهب والفضة والثياب × من السيل الأسود المنتاب.

وكان عمرو متكئاً فاستوى جالساً وقال لها: بيني لي النجاة؟ فقالت: خطب طويل وأمر جليل والقتل خيل من السيل.

قال لها: صدقت فيا وجه ما تذكرين؟ قالت آيت السد × ولا تبعث أحدا × فيكون ذلك آكد × فإن رأيت جرذاً يقلب برجليه الصخر × ويكثر بيديه الحفر × فاعلم أنه قد نزل الآمر × فعليك بالصبر × ولا تجزع للدهر × .

قال لها: ما ترين هذا الأمر.

قالت: لا أدري غير أنه وعيد من الله نزل × ونكال منه لم يكل × يقتل به من قتل × لا يصرف عن سهل ولا جبل × إلى حيث ما أراد الله من أرض وصل × فليكن لغيرك يا عمرو التكل × أو فلك الهبل ×.

فانطلق عمرو إلى السد ولم يكله لغيره وكان يحرسه حتى رأى جرذاً يبحث برجليه ويقلب

الصخر بيديه التي لا يقلبها أربعون رجلاً وذلك للذي أراد الله عز وجل وسبق في علمه أنه كائن فصدق طريفة وعلم أنها صادقة فرجع إليها مغموماً.

فقالت له: ما وراءك؟

فقال شعراً:

ابنةُ الخيرِ والفَلاحِ اصْدقينا	قد رأينا بعضَ الذي تعدينا
قَدْ رأينا الذي قد رأيتِ يقينا	إنما الدنيا غرورُ اللاعبينا
قَدْ رأينا الجرذَ في السَّدِّ يَقينا	فأشيري بالّذي تَعْلَمينا

قالت: يا عمرو إذا ظهر الجرذ الحفار فاستبدل لنفسك داراً من دار وجاراً من جار فعندها تنزل الأقدار.

قال: ومتى يا طريفة؟ قالت له: ما بينك وبين سبع سنين ينزل الأمر اليقين. وتحول البنين.

قال لها: فكيف النجاة؟ فقالت: هيهات يا ابن ماء المزن انقطع علم ذلك من كل ذي علم ولو علم ذلك أحد لعلمته طريفة ولا يأتي على يوم وليلة إلا وأنا أتوقع ذلك.

قال لها: وما علامة ذلك؟ قالت: ادعُ بقدح من زجاج في مجلسك دون التراج واضرم أمامه سراج فإنه يمتلىء رملاً بلا مزاج. ففعل ووضع قدحاً دون رتاج في مجلسه فما لبث أن امتلأ رملاً والريح لا تصل إليه.

ثم قالت له: لا يا عمرو إذا رأيت حصباء في شربك × فاغتنم بيع أرضك × واخرج إلى النخيل × فإن رأيت سعفها يتناصل ويميل × فارحل فقد آن الرحيل × وبع مالك بمأرب من مال.

قال: يا ابنة الحبر × يضيق بذلك الصدر × وما على هذا الأمر من صبر ×.

قالت: يا عمرو النجاء النجاء × من أقام غرراً أساء × فاعزم ولا يخدعنك المنى × فإن العجز عاقبته البلاء × وإن الجلوس غرر × فالحذر الحذر × ولله الفعل × والأمر يهلك من يشاء ويذر × فاصدق نفسك ولن ينجو منه ذو ناب ولا ظفر ×.

[خطة عمرو بن عامر للرحيل عن مأرب قبل خراب السد]:

فكتم عمرو أمره وعزم على بيع ما كان له بمأرب من مساكن وجنات وقصور وأجمع أن يرحل بولده وإخوته وقومه وفزع أن ينكر عليه ذلك. فأمر بمائة من الإبل فنحرها وذبح البقر والغنم وكان كثيراً ما يصنع ذلك. فأطعم ثلاثة أيام وأرسل في جميع مأرب حتى لا يتخلف عنه أحد.

وكان عمرو قد أمر ولده ثعلبة العنقاء وهو أكبر أولاده وهو جد الأنصار قال: يا ثعلبة إذا أمرتك غداً بأمر فاعصيني وأغلظ علي في القول. فإذا ضربتك بالعنزة التي بيدي فالطمني!

فقال: يا أبت لا تساعدني يدي.

قال له: إن لم تفعل هلكت أنت وإخوتك وقومك. فقال له: نعم.

فاشتروا منه جميع ماله فلما قبض ثمن أمواله دعا بمالك بن النعمان وهو سيد الأزد فأخبره الخبر.

[طريفة الكاهنة تحدد وجهة سير القبيلة]:

ودعا بطريفة فقال لها: ما عندك يا طريفة؟ أين تريدين لنا السير؟

فقالت يا مالك بن النعمان × يا ابن زيد بن كهلان × أهل الفضل والبيان × أرى أن تغدو من الغد × ولا تقيم ساعد لوعد × أمر يسير كالرعد.

فباعت عند ذلك الأزد أموالها وقالوا لا نتخلف عن ملكنا.

فسار عمرو في الأزد وكانوا يعمرون أعماراً طوالاً حتى إنه ليكون مع الرجل من ولده وولده وولده عسكر جرار فكان كل سيد على من يليه وكان مع عمرو ثلاثة وعشرون رهطاً من أولاده وأولاده وأولاد أولاده وسائر ذلك.

فلما اجتمعوا للسير دعا بطريفة فقال لها: أين تريدين لنا السير؟

فقالت: فيكم الأمير × وعليكم التدبير × يا أهل المجد من سبأ الممزقة × سيروا لنا فلا بد لكم من فرقة × يتقدها اليسار × وتعفو الآثار × فتنأى الديار × وتطول الأسفار × وتنقضي منها الأوطار × عجلوا ففي كل بلد لكم خبر × كلما لقيتم نفراً كان لكم الظفر

تتوارثون الملك بعد الملك × وتلبسون التاج بغير شك × ويدأ الأمر من عك.

[تحقق نبوءة طريفة وتغلب الأزد على عك]:

فسارت الأزد مع عمرو بن عامر وجعلوا على مقدمتهم مالك بن النعمان بن الجلهم بن عدي بن عمرو بن مازن الأزدي.

فبينما هم يسيرون إذ قالت طريفة: يا معشر غسان أنذرتكم من هذا المكان أنتم أهل العز والسلطان وفوارس الطعان وسيوف بني قحطان.

قالوا: وما ذلك يا طريفة؟

قالت: والسرابيل المحترقة × التي يمشي فيها سملقة بالغدرة المعقبقة × والسيوف المطبقة ×

قالوا: وما ذلك يا طريفة فأمرينا بالسرعة إذا شئت والكف متى شئت والأمر إليك!

فقالت: إني أرى منك إيضاحاً × وجوهاً صباحاً × تسبق الرماحا × وتكثر الصياحا.

قالوا: فأين ذلك يا طريفة؟

فقالت: سيروا إلى عك بالسيوف فلكم منهم صروف وضراب وحتوف.

فزعموا أن طريفة أول من سماهم غسان. وقيل إن غسان شرب ماء من السد (. . .).

وأتى إلى ثعلبة إخوته المرتادون له فأخبروه عن أرض همدان وخصب أرضهم ومراعيهم فدعا بطريفة وقال لها: ما ترين فقد جاء بنوك بخير وبخصب أرض همدان.

يا ابنة الخير إلى أن ترين وجه السير؟

فقالت والبرق والبيان × والذهب والعقيان × لتحابن الفرسان × ولتلقون خيلاً ذات سنان × ذوي أسل وأبدان × وصفائح الإيمان × فقد حموا إلى أهل نجران × فعليكم بحران.

فلما أتوها لقيهم مذحج سعد العشيرة فقاتلوهم حتى حال بينهم الليل. فلما هدأ الناس نادت طريفة من جوف الليل: يا بني عمرو بن عامر، يا عظام المنابر × قد جرى لكم خير طائر × فإذا أضاء صبح وأصبح × واعتلج الليل وبرح × فطوبى لمن أفلح × ونظر في أمره وأصلح . . .

ثم أجمع ثعلبة على المسير فقال لطريفة: أين ترين لبنيك المسير؟

فقالت:

نَحْوَ السَّرْجِ عَجِّلوا الـرَّحيلا   لا تَجْعَلُوا مِنْ دُونِهَا بَديلا
أَصْبَحَ وَجْهُ الأَمْرِ مُسْتَجِيلا

ثم قالت: يا ثعلبة من هذا المكان أحكم بالبيان × أمضوا الآن مسرعين ويتخلف منكم حيان.

1 ـ فمن كان منكم ذا هم بعيد ومراد جديد وحمل شديد فليأت كابر وليد وقصر عمان المشيد. فكانت هذه نصر الأزد. فسار من سار إلى عمان من الأزد، وكان الذين تحملوا إلى عمان بنو نصر بن الأزد أهل بيت عمرو بن الخليد بن البكير. وسار بهم رئيسهم خيوان بن سالم بن ناهدة بن عمرو بن نصر بن الأزد فنزلوا عمان والبحرين.

2 ـ ثم قالت: يا ثعلبة، من كان منكم ذا هم أمدن وخيل أدكن فليلحق أرض شنء فكانت هذه صفات أزد شنوءة فلحق بهم عون بن عدي بن حادثة بن عمرو وهؤلاء أزد شنوءة.

3 ـ ثم قالت: يا ثعلبة من كان منكم ذات حاجة وأسر وأناة وصبر على أزمات الدهر فلينزل الأراك من بطن مر فكانت هذه صفة خزاعة فسارت خزاعة حتى نزلوا ببطن مر.

4 ـ ثم قالت: من كان منكم ذا رمح نجل × وسيف نصل × ورأي جزل × وقول فصل × يريد صدق القول × والراسيات في الوحل × المطعمات في المحل × يعلم بعد الجهل وينصر خاتم الرسل × فلينزل بيثرب ذات النخل × وهي المدينة. فنزلت بها قبيلتان الأوس والخزرج أهل الوجوه الوضية والأنفس الرضية والمناقب السنية فليخرجوا قبل نزول المنية وحلول القضية ولينزلوا بيثرب بجوار هزان بن حمير ذات التيجان أفضل الإخوان والجيران.

فخرج حارثة وإخوته بنو ثعلبة العنقاء.

قالت له: يا ثعلبة تُفرِّق قومك ثم تلحقُ ببنيك.

1ـ فمن كان منكم يريد بلداً عالياً وعيشاً راضياً وخيلاً صوافنا وملكاً دانياً فليلحق بالمشرق من أرض بابل بين القبائل في أطيب المنازل وأحسن المناهل وأعلى المعاقل. فهذه صفة بني همدان بن الأزد. فسار نحو العراق إلى بابل.

2 ـ ثم قالت: ومن كان منكم يريد خمراً وخميراً وديباجاً وحريراً وملكاً كبيراً وتأميراً فليأت

بصرى وحفيراً ودمشقاً وغويراً. ومن كان وجهه منيراً وفرسه حميراً وطعمه قديراً وولده كثيراً فليمض إلى دمشق. فكانت هذه الصفة علبة بن عمرو بن عامر ـ وعلبة هو جفنة.

فسار جفنة وبنوه وكان لثعلبة ولد كثير وهو أعز غسان وأعز ولد عمرو.

وتخلف بمأرب مالك بن النعمان بن عمرو بن مازن بن الأزد بعد خروج عمرو بن عامر على من تخلف من وشل الأزد.

ونزل السراة من الأزد بنو هبير بن الهبور بابن الأزد والبعض من ولد الهبور بن دهمان وعامر وآهلة ابنا عبدالله بن نصر بن كعب بن الأزد وهم أزد شنوءة. فهذه القبائل الذين سكنوا السراة بظهر الجبل الذي يقال له الحجاز أعلى نجد شديد البرد والحجاز ما حجز بين نجد وتهامة. وفي أعلى نجد الحر في الشتاء والصيف وفي أسفله غور في الشتاء بارد. ونزل سهب ومنهب وراسب بنو مالك بن نصر بن الأزد وهم برق دهمان بن دهوان بن كعب بن نصر بن الأزد وهم أولاد عامر الجادر أول من جعل للبيت جداراً وهو الجادر بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد وهم أهل بيت المعلب ابن ابي صفرة وهو ظالم بن سراق.

3 ـ ثم قالت طريفة لحارثة ولولده: خذوا الجمل الأزور فضرجوه بالدم الأحمر وأرسلوه يمشي على قدر حتى ينزل بكم البلد الأغر بلد النبي الأزهر صلى الله عليه وآله وسلم.

فنزلوا (كذا) هؤلاء القبائل الذين نزلوا السراة الذي يقال له الحجاز لأنه حجز بين نجد وتهامة وهو السراة وإنما سمي السراة لاستوائه كاستواء سراة الفرس ـ وأقام بالسراة من غسان من ولد عمرو بن عامر وولد عمران بن عامر.

4 ـ ثم سار ثعلبة بن عمرو في أصحابه ووجوه قومه حتى إذا كان ببعض الطريق قالت لهم طريفة: وحق ما نزل من علمي بالبيان × وما نطق به اللسان × ما أعلم مني إلا الرب الأعظم × رب جميع الأمم × إني لا أرى علماً يكتم.

قالوا: وما ذاك يا طريفة؟

قالت: خذوا البعير الشدقم فانحروه وخضبوه بالدم حتى تأتوا أرض جرهم ولا تبغ بالغلبة فتندم وكف يسلموا وتسلم جوار بيت الله الحرام بيت بناه النبي الأكرم خليل الولي المنعم بيت النبي الأعظم يقتل من كفر وأجرم.

قال: فأخذوا الجمل فنحروه ثم مضوا حتى انتهوا إلى مكة فأصابوا بها جرهم وبني إسماعيل.

فقال ثعلبة لجرهم: يا معشر جرهم: أنتم أهل العز ولكم البأس والمجد ولكم على الناس حق بولايتكم هذا البيت ولسنا نحب أن يكون بيننا وبينكم حرب فإنكم لا تدرون لمن تكون الغلبة ألكم أم عليكم.

فغضبت جرهم وقالت ما كنا نرى أن يطمع فينا أحد بهذا أو يرجوه. ثم تهيأوا للقتال هم وبنو إسماعيل وكانت جرهم وبنو إسماعيل قليلاً. فهزموهم حتى أدخلوهم مكة واستغاثوا بالحرم.

وأقام ثعلبة بمكة في بطحائها فذاق شدة العيش هو وأصحابه.

ثم شخصوا عنها وبقي بمكة من غسان أبو حارثة بن عمرو بن عامر فولي أمرها فأخذه الرعاف ومات.

فكانت كل من وليها منهم لا يقيم إلا سبعة أيام ثم يموت من الرعاف.

ثم عم الرعاف عليهم فكانوا لا يتداركون فهربوا ولحقوا بثعلبة.

وإن ثعلبة انتهى إلى الجحفة.

[نبوءة طريفة بقرب هلاكها وبكهانة شق وسطيح]:

فلما بلغ المشلل قالت طريفة: يا بني عمرو بن عامر أوصيكم فقد حان موتي ولكل أمر نبأ ولك نبأ يولد ارتضاء.

ثم قالت: انزلوا وأقيموا فإني ميتة هذه الليلة وقد رأيت أن علمي يخلفني فيه مولودان في هذه الليلة. فجعلهما الله آية للأولين والآخرين فهو مولود من غسان ويقال له مسعود بن مازن بن ذؤيب بن عدي.

ثم قالت: والاسم والربا × والعلم والإبا × والنور والضياء × لقد ولد في تميم آخر من بني العم ليس له مفصل ولا عظم × يخرج ممسوخاً × ثم تموت أمه لسبع ليال ينبيء بالزيادة والنقصان × إلى فراغ الخلق والزمان × وأقسم بالنور والفلق × ما له رأس ولا عنق ×.

فكان يكبر كما يكبر كل شيء حتى صار كالرجل من أهل زمانه وماتت أمه لسبعة أيام من

مولده فأتوا به إلى طريفة ففتحت فمه فنفثت فيه وقالت: لا تسقوه لبن امرأة واغذوه فإن هذا يكفيه إلى بلوغه.

ثم قالت: أنت خليفتي من بعدي. ثم قالت أقسم بالله يمين الحق × ليأتينَّ مثلاً هذا شق يعلم ما جل وما دق × له يد واحدة ورجل واحدة وآية الله عليه شاهدة × يعلم ما خفي وما ظهر × ينبيء بالحق عند تصديق الخبر ×.

فأتوها به فتفلت في فمه وقالت له أنت خليفتي من بعدي.

ثم قالت: يا ثعلبة إذا جاوزت الحجر والمقام × فانزلوا على الأعلام من أرض الشام × فإذا أتاك الملك الأعجم × في الجحفل العرمرم × فقوموا عند انصرام الليل الأدهم × فالتمسوا امرأة في جيبها أرقم × فقلدوها الحرب الأصم × ثم سر أنت في الجيش اللهام × إلى البيت الحرام ×

ثم قالت:

إنَّ ابنَةَ الخيرِ لَها أعجوبه ومِيتةٌ تقضي لها مكتوبه
يؤدَّى بها في ليلةِ العروبه

فماتت ليلة الجمعة في عقبة الجحفة فقبرها هناك مشهور.

وإن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر نزل مكة فاحتفر فيها بئراً وسماها غسان.

وخزاعة من بني عمران الكاهن.

ولما تخزعت خزاعة قال فيهم عمرو بن أنيف الغساني:

وَلَّما هَبَطْنَا بَطْنَ مُرٍّ تَخَزَّعَتْ خزاعةُ مِنّا في بطونِ كراكرِ
حَمَتْ كلَّ وادٍ من تهامةَ واحتمَتْ ببيضِ القَنا والمرهفاتِ البواترِ

ولما نزل أزد شنوءة السراة وجدوا بها امرأة من قوم عاد بن قحطان. فقالت لهم إني بقي من قوم عاد وأنا أعلم بالبلاد منكم فاحملوني على بعير وسيروا بي أخبركم على الأرضين.

فحملوها على بعير فلم يستقل بها.

فقالوا لها ما نجد بعيراً يحملك. فقالت: هل من ناقة هبراء فحملوها عليها فسارت بهم

حتى أتت أرضاً تسمى طرب (. . .) ثم إن الأزد ضاقت بهم أرض السراة فخرج من كل قبيلة منهم ناس (. . . .)

وإن ثعلبة سار حتى قدم الشام وكان أكثر من مضى إلى الشام بنو جفنة بن عمرو بن عامر.

فلما نزلوا بالشام عورض ثعلبة العنقاء وكان جميلاً فقتلته الجن.

فاستخلف ابنه حارثة وهو أبو الأوس والخزرج وأمره أن يشاور في أمره جذع بن سنان ولا يعصيه فكان جذع ذا رأي مبين على ما كان من عوره وصممه وكان شجاعاً لا يملأ قلبه شيء. ومات ثعلبة العنقاء وهو ابن مائة سنة.

ومضى القوم حتى بلغوا الشام وبالشام سليح وهو قبيل من قضاعة فأصابوا قيصر قد تغلب على الشام. . .

عن وهب بن منبه: التيجان في ملوك حمير، ص 262-283.

نص عدد 13 أولاد نزار بن معد:

قاله أبو محمد: حدثني أبي عن محمد بن السائب الكلبي عن علماء العرب أن نزار بن معد بن عدنان لما حضرته الوفاة قسم ماله بين أولاده وكانوا أربعة. وكان أكبرهم إياد وقال: لك العصا والحلة وأنت وصيّي.

وقال: يا مضر لك القبة الحمراء وهي قبة من أدم. وقال لربيعة: لك الفرس والقنا. فسمي مضر الحمراء وربيعة الفرس. ويا أنمار لك النخيلة أمة سوداء والحمار.

وقال عباس بن مرداس السلمي يذكر مضر الحمراء:

إلى مضرَ الحمراءِ يَنْمَى عديدُنا وأحسابُنا إذ مجدُنا غَيْرُ قُعْدَدِ

وقال الحارث بن أوس يذكر ما ورث إياد من أبيه نزار:

نحنُ ورِثْنا من نِزارَ كُلَّهُ ونحنُ أربابُ العصا والحِلَّةِ

وأما ربيعة بن نزار، فإنه سمي ربيعة الفرس للفرس الذي ورث من أبيه لأنه اختصه به دون أولاده وعُمِّر ربيعة دهراً طويلاً فسمي ربيعة القشعم.

قال أبو محمد: أكرم الإبل في العرب إبل مضر المهري وخيل ربيعة أكرم الخيل ثم خيل بني تغلب خاصة وغنم أنمار أكرم الغنم تأكل في سواد وتربض في سواد وغير ذلك أنقص. وأوصى ربيعة بالخيل للأكبر من ولده فأول من ورث الخيل عنزة بن أسد بن ربيعة.

[رواية ثانية: ابن السائب الكلبي عن ابن عباس]:

قال أبو محمد: حدثنا حماد بن إسحاق قال: حدثنا محمد بن إبراهيم حدثنا محمد بن السائب الكلبي قال: حدثنا إسماعيل بن مخزوم عن ابن عباس قال: لما حضر نزار بن معد الوفاة جمع بنيه وهم أربعة: إياد الأكبر وابنه ربيعة وابنه أنمار.

وكانت أم مضر وربيعة عاتكة بنت يزيد بن زيد بن عمرو بن الهدهاد الحميري وأم إياد أروى بنة ليث بن عمرو الكلبي.

وكانت أم أنمار وازعة بنت غالب من بني مالك بن عريب بن زيد كهلان.

قال لما حضرت نزار الوفاة أوصى إياداً واستخلفه في أهله وأوصى له بأمة شمطاء وبالحلة والعصا. وأوصى لمضر بالقبة الحمراء قبة حمراء من أدم وخاتمه من ذهب: فسمي إياد الشمطاء ومضر الحمراء. وأوصى لربيعة بالفرس والقنا واللواء فسمي ربيعة الفرس. وأوصى لأنمار بالحمار فسمي أنمار الحمار وأعطى لكل واحد منهم قلة مسدودة على فمها وقال لهم: اذهبوا إلى القلمّس بن عمرو أفعى نجران فهو حكيم العرب وقاضيهم.

فلما مات نزار بن معد رثاه ابنه ربيعة فقال، وهو أول من قال الشعر من بني معد بن عدنان:

نزار بن خير النّاس قدماً وحادثاً	معد بن عدنان سناً ليس يقبر
فمن لمجالِ الرّوع والموتِ حائمٌ	إذا الخيلُ تَنْمى والفوارسُ تَزْأَرُ
سيذهبُ روحُ العزّ عن مستقرِّهِ	ويُقبرُ معروفُ النّدى حينَ يقبرُ
سَكَنْتَ بأعلامِ المحصبِ من مِنى	وخلّفتَ ريبَ الدهرِ في الخلقِ يَعْبُرُ
فيا ليت شعري ما الذي قلتَ بعدَنا	ويا ليت شعري أَمْ إلى أينَ تَعْبُرُ

ثم إنهم ساروا. فمروا بكلبة وجرو صغير يرضعها فنبحهم الجرو والكلبة ساكتة. فعجبوا منه.

1 ـ ثم ساروا على مزابل منورة فتعجبوا منها.

2 ـ ثم أتوا على طريقهم فأصابوا ثلاث شجرات معطفة متقابلات واحدة في طريقهم وأخرى بارحة والثالثة سانحة، وعلى السانحة طائر وعلى البارحة طائر آخر فيطير الذي على البارحة إلى السانحة فينزل عليها ويطير الذي على السانحة إلى البارحة فينزل عليها ثم يقيمان ساعة فيعود هذا إلى مكانه ويعود الآخر إلى مكانه والوسطى من الشجرات لا ينزل عليها منهما أحد.

3 ـ ثم ساروا فأصابوا شيخين قد اقتتلا وتضابطا باللحى. فأمروا أغار الصغير أن يفرق بينهما. فأقبل أغار ليفرق بينهما فكلما ضرب أحد منهما صاحبه وقعت الضربة على أغمار حتى أوجعاه فتركهما وتبرأ منهما.

فنزل إليهما مضر فلما دنا منهما افترقا وفر كل واحد منهما إلى ناحية فلم يبعد كل واحد منهما عن صاحبه حتى غابا.

4 ـ ثم ساروا فمروا على أثر جمل فقال إياد: هذا جمل أعور.

وقال مضر: بل أبتر.

وقال ربيعة: بل أزور. وقال أغار: بل شرود.

فلقيهم صاحب البعير فقال: هل أحسستم من بعيري حساً؟ فقال له إياد هل هو أعور؟ قال: نعم. وقال له مضر: هل هو أبتر؟ قال: نعم. وقال له ربيعة: هل هو أزور؟ قال: نعم. وقال له أغار: هل هو شرود؟ قال: نعم. ثم قال لهم: فأين البعير: قالوا ما رأينا لك بعيراً. فتعلق بهم.

5 ـ ثم أتوا أفعى نجران وهو متعلق بهم. فقال: أيها الحكيم، إن بعيري قد ضلّ وهؤلاء عرضوا علي صفته وأبوا أن يدفعوه إلي. فقال لهم أفعى نجران: ادفعوا إلى الرجل بعيره ان احطتم به علماً!.

قالوا: لقد مررنا على أثر بعير فعرفنا صفته بالأثر.

قال لهم: كيف وصفتم؟

قال له إياد: مررت بأثر بعير أعور. قال له مضر مررت بأثر جمل أبتر. قال له ربيعة مررت بأثر جمل أزور. قال له أغار مررت بأثر جمل شرود.

قال لإياد: ما دليلك على أنه أعور؟ قال: قد رأيت يركب إثر عينه الصحيحة وعليها رعيه.

قال لمضر: ما دليلك أنه أبتر؟ قال: رأيت بعره يقع مجتمعاً ولو كان له ذنب لفرقه به ووقع منتشراً.

قال لربيعة: من أين علمت أنه أزور؟ قال: رأيت أثر خفي يديه يركب بعضها بعضاً وربما خالف بينها فعلمت أنه أزور.

ثم قال لأنمار: من أين علمت أنه شرود؟ قال: رأيت أثره ربما زاغ عن طريقه فعلمت أنه يزوغ عن طريقه يعترض له فيزوغ ولو كان غير شرود لأصبناه ثابتاً في مكانه.

فقال أفعى نجران للرجل: اذهب أطلب بعيرك فليس هؤلاء به.

ثم إنه نظر إليهم أفعى نجران طويلاً فقال: إن العصا من العصية ووراد الخيل من الخيل وإذا لم يبرق لمع نور يدب إلى حرار يثرب فذهب مثلاً.

قال أبو محمد: في قوله إذا لم يبرق لمع نور يدب إلى حرار يثرب أنه رأى عليهم نور محمد صلى الله عليه وسلم القائم بيثرب.

6 ـ قال: ثم أمر لهم بطعام وشراب ثم أجلسهم مجلساً وقعد قريباً منهم يسمعهم ويراهم وهم لا يرونه. ثم قال لغلام له: يا غلام رأيت قوماً خليق أن يكون لهم نبأ عظيم. فلما أكلوا وشربوا وكان قدم إليهم عناقاً مشوية وخمراً. فقال إياد: هذه العناق أرضعتها كلبة.

وقال مضر: إن هذه الخمر من كرمة نبتت في قبر.

وقال ربيعة: إن هذا الرجل صاحبنا لغير أبيه.

وقال أنمار: إن هذا الغلام الذي أتاكم بالطعام من أبناء الملوك حر.

فقام أفعى نجران إلى الراعي فقال له: ما قصة هذه العناق؟

قال الراعي: ماتت أمها ولم يكن في الغنم شاج تحلب فأرضعتها هذه الكلبة.

ثم أتى صاحب الكرم فقال له: هذه الخمر من أي كرم عصرتها؟

قال له: من هذه.

قال له: احفر. فلما حفر حفر على عروقها فأصابها في جوف طفل صغير شقت جوفه.

ثم أتى أمه فقال لها: نزل بي شياطين. وقد زعموا أني لغير أبي وقد صدقوا في كل ما قالوا فاخبريني واصدقيني فإن كشفك غداً أعظم من كشفك اليوم والحكم اليوم لك وغداً عليك.

قالت: يا بني، ما علمت تحقيق أمري إلا يومي هذا وما كنت داعرة ولا كان أبوك عاهراً غير أنه تنافس أبوك وعمك وكان أبوك شديد الملكة قاسياً فضجرت الرعية منه فلجأت إلى عمك فقدموه وقاموا به على أبيك. فتحاربا دهراً طويلاً.

وإن أباك انتجع إلى البلقاء من أرض نجران وإنه خرج تلقاء البحرين في عسكر وبلغ عمك الخبر فأتى بعسكر وأخذ جميع الحي وصار بي إلى قصره وأدخلني القصر وإنه سكر ليلة من ذلك وغلبه السكر فخرج يمشي في قصره فلقيني فوقع علي فلما أصبح أخبر بما فعل فندم وخلى سبيلي وأتيت أباك فكنت في شك من أبيك وعمك وتالله ما كنت أرضى بالزنا وأنا كريمة لكرام وإن عمك حرم الخمر على نفسه وهو أول من حرمها وقال:

شربتُ من الخرطوم صهباءَ مزَّةً ... لها مسلكٌ بينَ الحَشَا والجوانحِ
لها نشوةٌ تدعو الحليمَ إلى الصِّبا ... وتُذهبُ منْ أحزانه كلَّ فادحِ
سوى أنها بالحيِّ تجحفُ بالفَتَى ... وتُفسِدُ منْ أحْوالِهِ كلَّ صَالحِ
تجورُ بأهلِ الرأيِ عنْ فَصْلِ رأيِهِمْ ... وتزْرَى بأرْبابِ الحُلومِ الرُّواجحِ
إذَا لَمْ أكُنْ أنْفَكُّ فيها أبِتْ بِها ... على شَرْجَعٍ ما بينَ أيْدِي النَّوائحِ
فواللهِ ثُمَّ الله ما زلتُ بعدَها ... لها قالياً ما بينَ غادٍ ورائحِ
أُحرِّمُها ما حَرَّمَ البيتَ رَبُّهُ ... وتحريمُ إبراهيمَ دمَّ الذَّبائحُ

وهو هرم بن عمرو وكان أول من حرّم الخمر على نفسه بلا ديانة.

قال: ثم أتى إلى القوم وهو لا يدري من هم وقد سمع ما سمع منهم فجلس مجلس قضائه أحكامه ثم قال: ائتوني بالنفر المستضعفين. فقال لهم: هل من حاجة أقضيها لكم وتنصرفون؟ قالوا: نعم أيها الملك أتيناك نسألك عن بعض شأننا ونتحاكم إليك في أمرنا. وكان أفعى نجران أعلم ذلك الزمان بعلم سليمان بن داود عليه السلام. وكان داعياً من دعاته. وكان قبل سليمان أعلم العرب بالنجم والزجر وكانت العرب أعلم أهل الدنيا بالنجم عن إبراهيم وإسماعيل.

فقالوا له: أيها الملك، خرجنا نريد إليك في أمورنا. فرأينا ثلاث شجرات سانحة وبارحة ووسطى على طريقنا وعلى السانحة طائر وعلى البارحة طائر. فجعل الذي على السانحة يطير إلى البارحة ويعاقي الوسطى ففعلا ذلك مراراً.

قال لهم: سيأتي زمان يهدي الغني إلى الغني والضعيف المحتاج بينهما لا يهدون إليه شيئاً.

قالوا: ثم مضينا إلى رياض جديدة وأفضينا منها إلى مزابل منورة.

قال: سيأتي زمان يرتفع فيه العبيد، السفلة ويذل فيه ويسقط الأحرار والأخيار.

قالوا: ثم سرنا على كلبة وعلى بطنها جرو صغير ولا يكاد يقفى أعمى العينين فنبح وأمه ساكتة.

قال: سيأتي زمان ينطق أهل الجهل ويصمت العلماء.

قالوا: ثم مررنا على شيخين يقتتلان وقد تضابطا باللحى. فأمرنا أخانا وهو أصغرنا يفرق بينهما فاختلف بينهما الضرب فكان يقع عليه. فلما أوجعاه تنحى عنهما وأمرنا أخانا هذا الثاني ففعلا به كذلك فزال عنهما. ثم أمرنا أخانا الثالث فلما دنا منهما افترقا وهربا منه.

فجعل كلما دنا منهما وليا هرباً حتى غابا.

قال: فنظر إلى مضر وهو الذي هربا منه نظراً طويلاً فقال له: بخ بخ أنت الشجرة المثمرة.

ثم قام عن مجلسه فأجلسه فيه ثم قال لهم: ذانك شيطانان أرادا أن يخبراكم ليعلما أيكم السبط وأنت أيها المرء مضر بن نزار في ظهرك محمد صلى الله عليه وآله وسلم أكرم مولود وأحمد محمود له الدعوة الصادقة اليوم والمقام المحمود غداً به تستنقذون من الهلكة وبه تنالون الزلفى. وأنتم بنو نزار اختلفتكم في ميراثكم وجئتم إلي أحكم بينكم وأنتم كما أرى وتسألوني!

قالوا: إن أبانا أمرنا أن نأتيك إن اختلفنا تحكم بيننا.

قال: فإن القبة والخاتم لمضر وإليه حكوماتكم.

وإن إياداً صاحب العصا والكلة والحلة والشمطاء وإليه أمر معاشكم.

وإلى ربيعة صاحب الفرس والقناة واللواء أمر حروبكم فكونوا تحت لوائه في الحروب.

وأما أنمار صاحب الحمار فاحملوا عليه كل فادح وصاحب خدمة أهل الدنيا أعطاه الحمار لتكونوا له كذلك.

فقال في ذلك بعد ذلك الزمان يحيى بن أبي سلمة البجلي وبجيلة من ولد أنمار:

نــزار كــان أعــلمَ حــين أوصى　　　لأيٍّ بــنـيــهِ أوصى بــالحـــمــارِ

قال: وأعطوه القلال المطبوع عليها.

ففك قلة إياد فأصاب فيها تقليم الأظافر. قال: يا إياد خذ ماله من عبد وغيره.

ثم فك قلة مضر فأصاب قطعة من ذهب وقطعة من فضة. قال له: يا مضر خذ ما ترك من ذهب وفضة.

ثم فك قلة ربيعة فأصاب قطعة من حافر. فقال له: خذ ما ترك من فحل وحافر وفرس وبغل وحمر.

ثم فك قلة أنمار فأصاب فيها ظلفاً. فقال له: يا أنمار لك الخف والظلف. فتراضوا بذلك. فقال: الأرض بينكم.

فقيل من يومئذ إياد الشمطاء ومضر الحمراء وربيعة الفرس وأنمار الحمار وكان أطولهم عمراً ربيعة وكان يقال له لذلك ربيعة القشعم.

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لبشير بن الخصاصية السدوسي: ألست من ربيعة القشعم الذين يزعمون أنه لولا ربيعة لانكفأت الأرض بأهلها؟

قال: نعم يا رسول الله.

وكانت تلبية ربيعة في الجاهلية: لبيك أللهم لبيك رب ربيعة القشعم ثم لبيك.

قال علي بن أبي طالب: نعم الحي ربيعة، إباء الفجار أنجاد سادة.

عن وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، ص 213-218.

ـ نص عدد 14　حاتم الطائي كريم حياً وميتاً:

وحدثنا يحيى بن عتاب بن علي بن حرب عن أبي عبيدة معمر بن المثنى عن منصور بن يزيد الطائي ثم الصامتي قال:

رأيت قبر حاتم طيىء بتُفْنة وهو جبل له واد يقال له الحائل فإذا قدور عظيمة من بقايا قدور حجر مكفوءات ناحية من القبر، من القدور التي كان يطعم فيها الناس وعن يمين قبره

أربع جوار من حجارة وعن يساره أربع جوار من حجارة، كلهن صواحب شعر منشور محتجرات على قبره كالنائحات عليه لم ير مثل بياض أجسامهن وجمال وجوههن مثلتهن الجن على قبره ولم تكن قبل كذلك. فهن بالنهار كما وصفنا، فإذا هدأت العيون ارتفعت أصوات الجن بالنياحة عليه ونحن في منازلنا نسمع ذلك إلى أن يطلع الفجر فإذا طلع الفجر سكتن وهدأن وربما مر المار فيراهن فيفتتن بهن فيميل إليهن عجباً بهن فإذا دنا منهن وجدهن أحجاراً.

[حاتم الطائي كريم حياً وميتاً]:

وحدث يحيى بن عتاب والجوهري قالا: حدثنا علي قال: أنبأنا عبدالرحمان بن يحيى المنذري عن أبي المنذر هشام الكلبي قال: حدثني أبو مسكين بن جعفر بن محرز بن الوليد عن أبيه وكان مولى لأبي هريرة قال: سمعت محمد بن أبي هريرة قال: كان رجل يكنى أبو الخيبري مر في نفر من قومه بقبر حاتم طيء فنزلوا قريباً منه، فبات أبو الخيبري يناديه: أبا الجعد أقرنا اقرنا.

فقال له قومه: مهلاً ما تكلم من رمة بالية؟

قال: إن طيئاً تزعم أنه لم ينزل به أحد قط إلا قراه. وناموا.

فلما أن كان في آخر الليل قام أبو الخيبري مذعوراً فزعاً ينادي: واراحلتاه!

فقال أصحابه: ما لك؟ فقال: خرج حاتم من قبره بالسيف وأنا أنظر حتى عقر ناقتي.

فقالوا: كذبت ونظروا إلى ناقته بين نوقهم مجندلة لا تنبعث. فقالوا: قد والله قراك.

فظلوا يأكلون من لحمها شواءً وطبيخاً حتى أصبحوا، ثم أردفوه وانطلقوا سائرين، فإذا راكب بعيراً يقود آخر قد لحقهم. فقال: أيكم أبو الخيبري؟ فقال أبو الخيبري: أنا ذاك.

قال: أنا عدي بن حاتم وإن حاتماً جاءني الليلة في النوم ونحن نزول وراء الجبل فذكر شتمك إياه وأنه قرى براحلتك أصحابك وأنشدني يقول في شعره [متقارب]:

أبا خيبري لأَنْتَ امرؤٌ ... ظلومُ العشيرةِ شتَّامُها

أتيتَ بِصَحْبِكَ تبغي القِرَىٰ ... لدى حفرةٍ صَدَحَتْ هامُها

أتبغي ليَ الذَّمَّ عندَ المبيتِ ... وحَوْلَكَ طيءٌ وأنْعامُها

فـإنّـا سَنُشْبِـعُ أضْيَـافَنَـا   ونَـأْتي المَـطِيَّ فَـنَـغْـتَـامُـهَـا

وقد أمرني أن أحملك على بعير مكان راحلتك فدونكه. وقد ذكر هذا سالم بن دارة الغطفاني في مدحه عدي بن حاتم حيث يقول [طويل]:

أبـوكَ أبـو سفـانـةِ الخـير لَمْ يَـزَلْ   لَـدنْ شَـبَّ حتّى ماتَ في الخيرِ راغبًا
قَـرَىٰ قبرُهُ الأَضْيافَ إذْ نَـزَلـوا بِـهِ   ولم يَقْـرِ قَـبْرٌ قَبْلَهُ الـدَّهـر رَاكبـا

المسعودي: مروج الذهب، ج 2، ص 297-300.

قائمة المصادر والمراجع(*)

أ ـ المصادر والمراجع العربية:

- أبو علي (محمد توفيق): الأمثال العربية والعصر الجاهلي (دراسة تحليلية)، ط 1، 1988/1408، دار النفائس.
- أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، 1987.
- ــــ: تاريخية الفكر الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، ط 1، 1986.
- الألوسي (شهاب الدين محمود البغدادي): روح المعاني، ج 1، نشر محمود شكري، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- الألوسي (محمد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط 1، 1314 ـ ط 2، 1342.
- أمين (أحمد): فجر الإسلام، ط لبنان 1975.
- (الأنصاري) عبدالرحمان الطيب: قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية ـ جامعة الرياض 1402/1677.
- البستاني (صبحي): الصورة الشعرية في الكتابات الفنية دار الكتاب اللبناني.
- ــــ: الدلالة المجازية في الحكاية الرمزية والرمز. مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 38، آذار 1986، ص 14-23.
- البستاني (كرم): أساطير شرقية، بيروت، 1944.
- البطل (علي): الصورة الشعرية في الكتابات الفنية، دار الكتاب اللبناني.
- بروكلمان (كارل): تاريخ الشعوب الإسلامية نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1/1948، ط 1988.
- بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، دار المعارف ج 1 و 2 وط 4/1977، ج 3 ط 3/1974 وج 4 و 5، ط 2/1977، وج 6/1977.
- بلاشير (ريجيس): تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1973.
- تيزيني (طيب): مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، دمشق، 1971.

(*) لم تعتبر في ترتيبها الألفبائي (ابن وأبو).

- الجوزو (مصطفى): من الأساطير العربية والخرافات، ط 1/ 1977/1397.
- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت 1970، خاصة ج 6 عن العقائد.
- جولتزيهر (إجنتس): مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمةد. عبدالحليم النجار، ط2، دار إقرأ، بيروت 1983، ط 1 مقدمتها بتاريخ 1954.
- حتّي (فيليب): تاريخ سورية ولبنان وفلسطين: ج 1، ترجمة الدكتور جورج حداد وعبدالكريم رافق، أشرف على مراجعته وتحريره. الدكتور جبرائيل جبّور، ط 1958 بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت ـ القاهرة ـ نيويورك. ج 2 ترجمة الدكتور كمال اليازجي ـ مراجعة جبرائيل جبور، 1959. ج 2.
- الحوت (محمود سليم): في طريق الميثولوجيا عند العرب، ط بيروت، 1955.
- خان (عبدالمعيد): الأساطير العربية قبل الإسلام، ط 1، القاهرة 1937.
- الخازن (نسيب وهبة): أوغاريت، دار الطليعة، بيروت، 1961.
- خليل (أحمد خليل): مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، ط 1 / 1973.
- الدوري (عبدالعزيز): كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية ضمن مصادر تاريخ الجزيرة العربية، مطبعة الرياض 1979/1399.
- ابن ذريل (عدنان): التفسير الجدلي للأسطورة، دمشق، 1973.
- الذهبي (محمد حسين): التفسير والمفسرون، ط 2 بيروت، 1976.
- زيادة (ماري): السيمياء والأسطورة، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 38/ آذار 1986، ص 51-55.
- زكي (أحمد كمال): الأساطير (دراسة حضارية مقارنة)، ط 2، دار العودة، بيروت 1979.
- زيعور (علي): التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، أيار/مايو 1977.
- ــــــ: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، تشرين الثاني (نوفمبر) 1977.
- ــــــ: الدراسة النفسية الإجتماعية بالعينة للذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1978.
- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية، د. محمود فهمي حجازي، راجعه د. عرفة محمد ود. سعيد عبدالرحيم، 1983/1403، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة.
- سعاد الحكيم: الحكمة في أصول الكلمة، المعجم الصوفي، د. ندرة، للطباعة والنشر، ط1، 1981/1401.
- سواح (فراس): مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين، ط 1، دمشق، 1976.
- الشرفي (عبدالمجيد): الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر/ المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986.
- شعيو (أحمد ديب): المعيوش الأسطوري، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 36/ خريف 1985، ص 110-120.

- ـــــــ: المرموز التكويني مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 38/ آذار 1986، ص 38-50.
- ـــــــ: النور والإشراق في الأسطورة في الرمز وفي المجتمع، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 42/ 1986، ص 42-59.
- ـــــــ: سفر التكوين في أساطير الإغريق وقدماء العرب، الفكر العربي المعاصر، عدد 52-53 (مزدوج)، ص 43-61.
- شكري (محمد عياد): البطل في الأدب والأساطير، دار المعرفة، ط 2، 1971.
- الشوري (مصطفى عبدالشافي): التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي، ط دار المعارف، مصر، 1986.
- صمود (حمادي): دراسات في الشعرية، الشابي نموذجاً (بالاشتراك مع هشام الريفي ومحمد قويعة ومحمد لطفي اليوسفي وعبدالله صولة)، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1983.
- الطبال (أحمد): الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 1988/25، ص 142-153.
- عبدالباقي (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، د.ت.
- عبدالحكيم (شوقي): أساطير وفولكلور العالم العربي، ج 1 ط روز اليوسف، 1974.
- ـــــــ: الحكاية الشعبية، دار ابن خلدون، 1980.
- ـــــــ: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت، ط 1982/1.
- عبدالفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط دار المناهل، بيروت 1987.
- نصرت عبدالرحمان: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، عمان، 1972.
- فريحة (أنيس): ملاحم وأساطير من الأدب السامي، ط 2، دار النهار للنشر، بيروت 1979، ط 1، 1967.
- فريزر (جيمس): أدونيس أو تموز (من كتابه «الغصن الذهبي» ـ ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. دراسة في الأساطير والأديان الشرقية القديمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2/ 1979، ط 1/ 1957.
- القاضي (وداد): الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت 1974، دار الثقافة.
- القيسي (نوري): الطبيعة في الشعر الجاهلي، ط بيروت، 1970.
- كاسيرر (أرنست): الدولة والأسطورة، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة، للكتاب القاهرة، 1975/1395.
- كريمر (صموئيل نوح): أساطير العالم القديم، ترجمة: د. أحمد عبدالحميد يوسف، مراجعة د. عبدالمنعم أبو البركات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- ـــــــ: من ألواح سومر: ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة أحمد فخري، ط مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي، بالقاهرة، د.ت.
- ما قبل الفلسفة: هـ فرنكفورت. هـ. أ. غروينويغن فرنكفورت وج. أ. ويلسن ـ ثوركليد جاكوبسون ـ ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، فرع بغداد، ط 1960.
- مختارات من النقوش اليمنية القديمة، ط المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1985، د. محمد عبدالقادر بافقيه، د. ألفريد بيستين، د. كريستيان روبان، د. محمود الغول.

- مصادر تاريخ الجزيرة العربية، ج 1، مطبعة جامعة الرياض، 1979/1399.
- معلوف (شفيق): عبقر، مطبعة مجلة الشرق، ط 1936.
- النص (إحسان): العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، داراليقظة العربية،د.ت.
- نصار (ناصيف): طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1975.

ب ـ المصادر والمراجع الأجنبية:

Abdessalem (Mohamed): **Le thème de la mort dans la poésie Arabe,** Publication de l'Université de Tunis, 1977.

Arkoun (Mohamed): «Peut-on parler de merveilleux dans le Coran»? in **L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque** tenu au collège de France. Paris 1974, p.1/24.

Barthes (Roland): **Mythologies**. Edition du Seuil, 1977.

Bastide (R.): «Mythologie», in **Encyclopédie de la Pléiade,** Paris 1968.

Ben Cheikh (Jameldine): **Les mille et une nuit ou la parole prisonnière,** Gallimard 1988.

Benoît (Luc): **Signes symboles et mythes**. P.U.F édition, 1975.

Benveniste (Emile): **Problèmes de linguistique Général,** 1966.

Bonnefoy (Yves): **Dictionnaire des mythologies & des réligions des sociétés traditionnelles et du monde antique**. Flammarion, 1981.

Bottéro (Jean): **Mythes et rites de Babylone.** Paris Champion, 1985, Chap.VII.

— **Naissance de Dieu; La Bible et l'historien** N.R.F., Gallimard, 1977.

— **Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux,** N.R.F., Gallimard, 1987.

Cornelius Castoriadis: **La découverte de l'imaginaire** in LIBRE; Payot, 1978.

Caseneuve (J): **La mythologie à travers de monde.** Hachette, 1976.

Cassier (Ernst): **La Philosophie des formes symboliques.** Les éditions de Minuit, 1972.

Cressant (Pierre): **Levi-Strauss** Editions Universitaires, 1970.

Chelhod (J): **Les structures du sacré chez les Arabes,** Vol.13, Paris, 1964.

— **Introduction à la Sociologie de l'Islam,** Edition Besson Chante Merle, 1958.

Chevalier (J) et Alain Gheerbrant: **Dictionnaire des symboles,** Robert Laffont/ Jupiter, 1982.

Cressant (Pierre): «Le structuralisme en Antbropologie» in **Qu'est ce que le structuralisme** aux éditions du Seuil, Paris, 4ème, 1968.

Caillois (R): **L'homme et le sacré,** introduction Gallimard, 1972.

Corbin (Henry): **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi** Flammation Editeur 1958, 2ème Edition.

Dagron (René): **La Geste d'Ismaël,** Librairie Droz, 1981.

Demombynes (G): **Le pélerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse.** Librairie Orientaliste, Paris 1923.

Derrida (Jacques): **De la Grammatologie;** Editions du Seuil, 1967.

Détienne (M): Une mythologie sans illusions In **Le Temps de la réflexion,** 1980, p.27/60.

Diel (Paul): **Le symbolisme dans la mythologie grecque.** Imprimerie Bussière, 1981.

Dhorme (E.): **Les religions de Babylonie et d'Assyrie;** René Dussaud, les religions des Hittites et Hourrites des phéniciens et des Syriens, Paris, 1949.

Dubois (Claude Gilbert): **Mythe et langage au seizième siècle.** C.D 1970.

Durand (Gilbert): **L'imagination symbolique,** P.U.F, 1968, 2ème édition.

Durand (Gilbert): **Les structures anthropologiques de l'imaginaire** 4ème édition.

Durkheim (Emile): **Les formes élémentaires de la vie religieuse** 3ème édition, Paris 1935.

Dumesnil (R): **Nouvelles études sur les dieux et le mythes de Canaan.** Leiden E.J. Brill 1973.

Dumézil (Georges): **Du mythe au roman,** Paris PUF, 1970.

Eliade (Mircea): **Aspects du Mythe,** Gallimard 1963.

————————: **Le Sacré et le profane,** collection idées 1967.

————————: **Mythes rêves et mystères,** Gallimard 1957.

————————: **Traité d'histoire des religions,** Payot, Paris 1963.

————————: **Le mythe de l'éternel retour,** Editions Gallimard 1963.

Fahd (Toufic):

—: **La Divination chez les Arabes.** Editions Sindabad, 1987.

—: **Psychologie Animale et comportement humain in Bull. Fac. lettres. Strazbourg, 1969.**

—: **Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire,** Paris, 1968.

—: **«Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux».** in l'étrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval in **Actes du colloque tenu au Collège de France.** Paris, 1974, p.117/137.

Frye (N.):«Littératureet mythe» in **Poétique** n°8, 1971, p.489-503.
Glukasmann(André): «La déctuction de la cuisine et les cuisines de la déduction» in **Claude Levi-Strauss.** p.211/26, Editions Gallimard, 1979.
Gordon: **Ugarit and Minean crete**, Notron Library, N. York, 1967.
Green (A): «Le Mythe, un objet transitionnel collectif; abord critique et perspectives psychanalytiques» in **le Temps de la réflexion**, 1980.
Griaule (Marcel): **Le Renard Pâle**, Paris, 1965.
Grimal (Pierre): **Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine**, PUF 1969.
Guirand (Félix): **La Mythologie générale**, Larousse 1935.
Guern (le — Michel): Sémantique de la métaphore et de la métonymie; Larousse, 1974.
Gusdorf (Georges): **Mythe et métaphysique**, Paris, 1953.
Henninger (J): «Le Problème du totémisme chez les Arabes après quatre-vingts ans de recherches» in **Actes du VI congrès international des Sciences Anthropoloqigues et ethnologiques**, Paris 1960, T. II.
Hook (S.H): **Middle Eastern Mythology Pinguin**, books 1973.
Jacobi (J): «Archétype et Symbole dans la psychologie de Jung» in **Polarité du symbole** Etudes Carmelites.
Jamme (A): **Le Panthéon Sud-Arabe pré-islamique d'après les sources épigraphiques**, Extrait du Muséon tome, LX 1-2, 1947.
Jambet (Christian): **La Logique des Orientaux**, Editions du Seuil 1983.
Jolles (André): **Formes Simples**, Editions du Seuil, 1972.
Jung (Gustav): **La Métamorphose de l'âme et ses symboles.** Payot, 1974.
— **Un mythe moderne**, N.R.F. Gallimard, 1961.
Jung (Gustav) et Kereny (Ch): **Introduction à l'essence de la mythologie**, Paris, 1968.
Katsh (Abraham.I.): **Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Commentaries**, N.Y., 1954.
Kranz (Roland): **Structure de la mythologie Nordique**, Larousse, 1972.
Krappe (A.H.): **Genèse de la mythologie**, Paris, Payot 1952.
Lammens (H):
— **l'Islam Croyances et Institutions**, Imp. Catholique, Beyrouth, 1943.
— «Le Culte des Bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique». **Bull. de l'Institut Français d'archéologie orientale**, le Caire, T. XVII, 1919.
Langdon (S.H.): **The Mythology of All the World**, T.5, Plimpson Press Norwood Mass, 1936.
Le Golf (Jacques): «Le merveilleux dans l'Occident médiéval» in **l'étrange et le**

merveilleux dans l'Islam Médiéval, Actes du colloque tenu au collège de France, Paris 1974, p.61/81.

Levi-Strauss (Claude):

— **Anthropologie structurale,** Plon; Paris 1958.

— **Le Cru et le Cuit,** Plon 1964.

— **La pensée sauvage,** Plon 1962.

— **Du Miel aux Cendres,** Plon 1967.

— **L'homme nu,** Plon 1971.

Levy (Bruhl):

— **Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures,** 1910.

— **La Mythologie primitive,** 1922.

— Le Monde mythique des austriens et des papous, 1963.

Loreau (Max): **La Philosophie comme construction nécessaire du mythe d'origine in le temps de la réflexion,** 1980, p.315/339»

Lotman (Y.M.) & alii: «Mythe, nom, culture», in **Travaux sur les systèmes de signes,** PUF, 1976.

Malinowsky: **Le Mythe dans la psychologie primitive in trois éssais sur la vie sociale des primitifs,** P.B.P, N.108.

Meschonnic (H): **Le signe et le poème,** Gallimard, Paris, 1975.

Nietzche: **La Naissance de la Tragédie,** Collection Idées, N.R.F 1er Trim, 1970.

Pellat (Ch.): «Dicton rimé, «An wa» et mansions lunaires chez les Arabes», in **Arabica,** 2, 1955, p.17-41.

Pouillon (J): «La fonction mythique» in **Le temps de la réflexion,** 1980, p.83/98.

Pontalis (J.B.): **Après Freud,** Editions Gallimard, 1968.

Prieto (Luis. J.): «Sémiologie» in **Le langage,** La Pléiade - 1968.

Rodinson (Maxime): «La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval». in **l'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval** in **Actes du colloque tenu au Collège de France,** Paris, 1974.

Rosenthal (V): **History of Muslim Historiography,** Lyden, 1952.

Ryckmans (G): **Les religions arabes préislamiques.** Louvains, 1951.

Ryckmans (J): Notes sur le rôle de Taureau dans la religion sud Arabe in **Mélanges d'Islamologie.** Volume 2, p.365/366.

— «Les religions arabes pré-islamiques. La chasse rituelle dans l'arabie du sud ancienne», in **Al Bahith; Festschrift Joseph Henninger, N°28/ 1976.**

Ricoeur (Paul): Finitude et Culpabilité, T.II. La symbolique du Mal.

— Sur l'exégèse de Genèse 1;1-2, 4a in **Exégèse et Herméneutique.** Editions du Seuil, 1971.

— **Le conflit des Interprétations; Essais d'Herméneutique.** Editions du Seuil, 1969.

— **Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique.** Editions du Seuil, Novembre, 1986.

Robertson (Smith): **Kinship and Marriage in early arabia. Religion of the Semites,** 2nd ed. London 1884.

Sabri (T): Avicenne, philosophe et mystique dans le miroir des trois recits...; in Arabica, T.XXVII, Sept; 1980 Fascisule 3, p.257-274.

Sauvageot (Anne): Figures de la publicité, figures du monde, P.U.F., 1987.

Sidersky (D): Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et la vie des prophètes, Paris 1937.

Sigmund (Freud): **Introduction à la psychanalyse,** Imprimerie Bussière 1971.

Smith (P.):

— **La nature du mythe, in l'unité de l'homme, pour une anthropologie fondamentale,** Tome, 3, collection Points, n°93., p.248/263.

— «Positions du mythe» in **Le temps de la réflexion,** p.61/81.

Souami (Lakhdar): La théorie du Habar chez Gahiz in **Studia Islamica**, L.III. P.27-49.

Todorov (T):

— **Symbolisme et interprétation.** Editions du Seuil, 1978.

— **Les genres du Discours;** Editions du Seuil, 1978.

The Book of Secrets of Enoch: Edited with introduction, notes and indices Oxford, 1896.

Traduction œcuménique de la Bible, E.P.F, 1977.

Vernant: (J.P.)

— **Mythe et pensée chez les Grecs.** petite collection Maspero, Tome I et II, Paris 1974.

— **Mythe et religion en Grèce ancienne,** Edition du Seuil, 1990.

Varenne (Jean): **Sept Upanishads;** Editions du Seuil, 1981.

Warren & Wellek (J): **La Théorie Littéraire.** Edition du Seuil, 1971.

Watt (M): **Mohammed à la Mecque,** (Traduction française), Paris, 1958.

— **Mohammed à Medine,** (Traduction française), Paris, 1959.

Wellhausen (J): **Reste arabischen Heidentums,** Berlin, 1897.

الفهرس

تعتبر الأساطير قديمها وحديثها مصدراً خصيباً من مصادر دراسة الشعوب والمجتمعات وتحليل رؤيتها للكون والمجتمع والإنسان ومعرفة مواقفها من القضايا الجوهرية التي شغلتها أو ما تزال تشغلها على اختلاف الأقطار والأعصار.

وبناء على ما ذكرنا يمكن للمرء أن يقدر مدى ما يمكن أن توفره دراسة أساطير العرب عن الجاهلية، من فوائد علمية عن صميم حياة العرب قبل الإسلام بل عن حياة الشعوب العربية في مراحل من تطورها لاحقة لأن أشكال الفكر الأسطوري ليست قضية تهم إنسان المجتمعات العتيقة فقط وإنما هي تهمنا نحن أيضاً. ونحن نقصد بأساطير العرب عن الجاهلية في آن واحد مختلف الأساطير التي كانت سائدة في الجاهلية وتلك التي استمرت في ظل الإسلام مشكلة جزءاً من الوعي ورؤية العباد والتي كانت أو تكونت للعرب المسلمين أو ورثوها عن ماضيهم السابق للإسلام. ومهما يكن من أمر فكلها قد وصلتنا في مدونات إسلامية بعد تناقلها مشافهة مما يجعلنا نتوقع أنها ستكون في شكل طبقات رسوبية من عهود متتالية كما هو الشأن في علم طبقات الأرض.

ولما كانت الأسطورة تتنزل منزلة تجعلها ذات صلة بأوجه عديدة من نشاط الفكر البشري كانت لموضوعنا هذا بالضرورة صلة مباشرة بمواضيع أخرى:

- فهو يتصل بتاريخ العرب القدامى في الفترة التي يطلقون عليها اعتباطا الجاهلية.
- كما أن له صلة لا شك فيها بعقائد تلك الشعوب ولا سيما بالأديان الشرقية القديمة التي نشأت في تلك البقعة من العالم.
- وله علاقة أيضاً بتاريخ الأدب العربي بالمعنى العام لكلمة أدب.

ولجميع ماذكرنا من الاعتبارات رأينا أن نهتم بالأساطير التي وصلتنا عن الجاهلية موضوعا لهذا البحث واخترنا له من العناوين «أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها». ويدل على أن بحثنا لا يتناول «الأساطير الجاهلية» فحسب وإنما يتناول أيضاً المادة الأسطورية التي وصلتنا عن العرب القدامى في المدونات الإسلامية.

تصميم الغلاف: نجاح طاهر